3سلسلة معرفة النفس

الإدراك لدى المسلمين

1. الإدراك الحسّي
2. الإدراك العقلي
3. الإدراك الروحي
4. الإدراك النفسي

أحمد القبانچي

قپانچي، أحمد، 1340 ــ
النفس في دائرة الفكر الإسلامي (حقيقتها، دوافعها، انفعالاتها و عواطفها) / احمد القبانچي. ــ
قم: كتاب آشنا، 1378
320 ص.
كتابنامه به صورت زيرنويس
1. روانشناسى اسلامى . الف. عنوان
6ن / 2 ق / 65 / 232 BP 485 / 297
شابك: 2-7-91730-964 ISBN:964-91730-7-2

النفس في الفكر الاسلامي
المؤلّف: أحمد القبانچي
النّاشر: كتاب آشنا
إعداد و تنظيم: المؤسسة الإسلاميّة للتّرجمة
الكميّة: 1000 نسخه
المطبعة: مهر
الطبعة: الأُولى / 1378 هـ
السعر: 2000 تومان

مركز التّوزيع: قم / صفائيه / ممتاز / المؤسسة الإسلاميّة للتّرجمة / الهاتف: 741806

مقدّمة

هذا الكتاب هو الحلقة الثالثة من سلسلة معرفة النفس التي نهدف منها بيان آراء ونظريات حكماء الإسلام وما يستفاد من النصوص المقدّسة للشريعة الإسلامية في هذا المجال لتأصيل الثقافة الإسلامية النفسانية وإبرازها إلى الوسط العلمي كثقافة نفسانية متكاملة وأصيلة والنهوض بالواقع الإسلامي الواقف على أعتاب نهضة علميّة وحضارية جديدة في مقابل الحضارة الماديّة الغربية.

ويتركّز موضوع هذا الكتاب على مقولة «الإدراك» ودراستها من أبعاد مختلفة. ففي الفصل **الأوّل** نستعرض نظرة فلسفية تحوي ما ورد عن الفلاسفة المسلمين في هذا الموضوع، ومقارنته مع بعض النظريات المادية الحديثة.

وفي **الثاني** نجد بحثاً مفصّلاً عن الإدراك الحسّي، وتقسيماته ومراتبه وروافده والعوامل المؤثّرة فيه وكيفية عمل الحواس.

وفي **الثالث** يُبحث عن الإدراك العقلي ومراتب العقل والمؤثّرات السلبية على العقل وموقف المتصوّفة منه وكذلك إستعراض بعض نشاطات العقل وشروط الإستدلال السليم، وآخر هذا الفصل هناك ملحق عن «الذكاء» والعوامل المؤثّرة فيه.

وفي **الرابع** إستعراض لنوع آخر من الإدراك البشري، وهو الإدراك الروحي، وإثبات وجود وصحّة هذا اللون من الإدراك وماهيته، ومعنى الكشف والإلهام والرؤيا، وكيفية حصول الإنسان على هذا اللون من الإدراك المتعالي ومنهج العرفاء في هذا المجال.

وفي **الخامس** نقرأ بحثاً جديداً للإدراك النفسي لم يبحث بشكل مستقل في الأوساط العلمية، ولأهميّة هذا اللون من الإدراك وتأثيره الكبير على سائر أشكال الإدراك رأينا أن نفرد له بحثاً مستقلاً باسم الإدراك النفسي بعد أن كان السائد الإشارة إليه كأحد المؤثّرات على الإدراك الحسّي.

وأخيراً نأتي على ختام هذه الحلقة آملين أن نلتقي بالقاريء الكريم في حلقة اُخرى من هذه السلسلة من الدراسات النفسية باسم «قراءة في الشخصية».

أحمد القبانچي

طهران ـــ رمضان 1420هـ

الفصل الأوّل

نظرة فلسفية للإدراك

- حقيقة الإدراك
- إنطباق المدركات الذهنية على الواقع
- الإدراك وجود مادّي أم مجرّد؟
- الوجود الذهني
- الإدراكات الإعتبارية

نظرة فلسفية للإدراك

من المفيد أن نبحث هذا الموضوع ضمن مسائل:

المسألة الأولى: حقيقة الإدراك!!

ماذا يعني الإدراك؟ وكيف يتسنّى للإنسان أو أي شيء آخر إدراك الأشياء المدركة؟ وما هو موقف الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين من الإدراك؟ وما هي الثمار المترتبة على مثل هذه البحوث؟

هذه أسئلة وعلامات استفهام تعترض طريقنا منذ بداية دراستنا لهذا الموضوع وتتصل فيما يسمّى بالنظرة الفلسفية للإدراك، وسنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة باستعراض نظريات فلسفية لمدارس مختلفة مع التركيز على آراء الفلاسفة المسلمين وشرحها.

يقول الفلاسفة المسلمون إنّ الإدراك والعلم بشيء يحصل بواسطة: **حضور ذلك الشيء لدى المدرِك،** أي إنّ مناط الإدراك هو الحضور، ومناط الجهل وعدم الإدراك هو الغيبة، فلو حضر شيء لدى شيء آخر وكان الحضور بمعناه الواقعي بحيث لا يخفى منه شيء كان هذا مساوياً للإدراك، فمن المحال أن يحضر الشيء عند آخر ثمّ لا يحصل لذلك الآخر إدراك له، ومن المحال أن يكون الشيء غائباً عن الآخر، ويستطيع هذا الآخر أن يدرك الغائب من جهة غيابه، ويقول صدر المتألهين.

«**فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه...**».[1]

يقول الحكماء: إنّ كلّ ما هو مادّي فهو متحرّك وذو أبعاد، ولازم ذلك الغيبة، لأنّ في عالم الأبعاد لا يوجد شيء حاضر عند شيء، فحتّى لو أنّنا وضعنا جسمين أحدهما بجانب الآخر بشكل متّصل فسوف لا يتحصّل لدينا حضور واقعي من أحدهما للآخر، أي إنّ وجود الجسم الأوّل يختلف في مرتبة الوجود عن الآخر وكلّ منهما له وجود مستقل عن الآخر، بل إنّ كلّ شيء له طول وعرض وارتفاع فانّ أجزاءه تكون بصورة مختفية عن بعضها البعض، ومعنى ذلك أنّ بعضها يختفي عن البعض الآخر، أو لنقل أنّه غير موجود بالنسبة للآخر، بخلاف الإنسان مثلاً، الذي له جسم ذو أبعاد أيضاً، ولكن الذهن يدرك وجود هذا الجسم والجسم حاضر عنده، لأنّ الذهن له

---

(1) الاسفار الاربعة، صدر المتألهين، ج3، ص360، فصل 13 في أنواع الادراكات ـــ وكذلك أورد الشهيد المطهري شرحاً مفصلاً عن هذه النظرية الفلسفية: إلهيات الشفاء ـــ ج2، ص 326 ـــ 330.

وذكر هذا المعنى السيد الطباطبائي في كتابه «نهاية الحكمة» ص236 ـــ الفصل الاول من المرحلة الحادية عشر في العقل والعاقل والمعقول.

خصوصية الإحاطة بالجسم لتجرّده عن المادّة، ولكن مع غضّ النظر عن وجود الذهن، فإنّ أجزاء الجسم لا تدرك أحدها الأُخرى إطلاقاً، وكلّ موجود ذو بعد وحركة لا يدرك حتّى وجود نفسه، وبعبارة أُخرى أنّ العدم متوغّل في المادّة إلى درجة أنّ هذا الشيء بالرغم من وجوده فانّه لا وجود له بذلك المعنى، أي أنّ هذا الشيء نفسه غير حاضر لنفسه، ولذلك يقول العرفاء: إنّ عالم الطبيعة هو عالم الغيبة وعدم الحضور لأنّ له أبعاد، فلو كان الموجود المادّي لا يدرك نفسه فبطريق أولى لا يدرك الموجودات الأُخرى، ولذا فانّ الشيء المادّي والموجود الطبيعي يساوي عدم الإدراك، ويساوي أيضاً عدم الحضور، يقول صدر المتألهين في «الشواهد الربوبية»:

«وقد حققنا أن لا حضور لجسم ولا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخر، فالكلّ غايب عن الكل، فالجسم جوهر ميت ظلماني وما يتعلق له فهو بقدر تعلّقه بالجسم يكون غائباً عن نفسه مائتاً، والنفس بقدر خروجها من القوّة الجرمية إلى الفعل العقلي يكون حياً عقلياً، وإذا صارت عقلاً بالفعل يصير حيوته حيوة كلّ شيء دونه»(2).

أجل، فالموجودات كلّما تكاملت وتجرّدت عن المادّة وتخلّصت من الأبعاد والحركة فانّها تدخل عالم الإدراك، وكلّما ابتعدت عن عالم الطبيعة واقتربت من عالم ما وراء الطبيعة فانّها تطرد من وجودها جانب العدم، وتتّخذ لها طابع الوجود الجمعي والحضور لدى نفسها. وكلّما ازداد حضورها لدى نفسها إزداد إدراكها لنفسها كالنفس الإنسانية المدركة لنفسها، وأدنى منها النفس الحيوانية، وأدنى من الجميع النفس النباتية، ولذلك قالوا أيضاً إنّ عالم الطبيعة عالم ظلماني وليس فيه نور، ومرادهم هو هذا المعنى، يعني أنّ الطبيعة بما هي طبيعة مساوية للظلمة والجهل وعدم الإدراك. لأنّ وجودها مختلط مع العدم، ولذا فعالم الطبيعة هو أضعف عوالم الوجود بالنسبة للعوالم الأُخرى، أي أنّ نور الوجود النازل من الذات المقدّسة وصل إلى درجة الإختلاط مع العدم في عالم الطبيعة، وكلّما تكاملت الموجودات الطبيعية أكثر حصلت على نور الوجود بصورة أكثر حتّى تصل إلى مرتبة الإنسان، إذن فلولا هذه الجهة في الموجودات المادية لأصبحت جميع الموجودات مدركة لذاتها ولغيرها، ولهذا أيضاً كان العقل المحض على درجة عالية من الإدراك، لأنّه على درجة عالية من التجرّد عن المادّة، حتّى يصل الأمر إلى الذات المقدّسة المنزّهة على الإطلاق من شوب المادّة والطبيعة، فالقاعدة حينئذ «**كلّ عاقل مجرّد**» وكذلك «**كلّ مجرّد عاقل**» ويقول «السبزواري» في شرح المنظومة بهذا الصدد:

حضور ذاتنا لذاتنا لدى*إدراك ذاتنا يرى التجرّدا**(3)

تصوير كيفية الإدراك للذات وللغير

كما نعلم أنّ النفس تدرك ذاتها وغيرها، ولكن كيف يحصل الإدراك أو حضور المعلوم في الذهن على المبنى المتقدّم في فلسفة الإدراك؟ وما يعني أنّ الشيء يدرك نفسه؟

---

(2)صدر المتألهين ـــ الشواهد الربوبية ـــ ص244.

(3) شرح المنظومة للسبزواري ـــ الطبيعيات ـــ الفريدة السادسة، في ذكر الأدلّة على تجرّد النفس الناطقة.

بالنسبة إلى إدراك الذهن للغير فتحليله أنّ صورة ذلك الشيء المقابل تنعكس على الذهن بواسطة العين أو أحد الحواس الخمس، فيتمّ الإدراك بحضور صورة ذلك الشيء لا نفسه، فانّ ذلك الشيء بواقعه الخارجي الموضوعي يبقى خفيّاً وغائباً لاستحالة حضوره بنفسه في الذهن. ولكن صورته هي الحاضرة، وبما أنّ هذه الصورة مطابقة للموضوع الخارجي، فكأنّ ذلك الشيء أصبح معلوماً وحاضراً كما يرى الإنسان الشيء في المرآة فكأنّه يراه نفسه.

أمّا في علم الشخص بنفسه وإدراكه لذاته، فكيف يمكن تصويره على التفسير المتقدّم، هل أنّ صورة نفسي تنعكس على ذهني، وتحضر لديه ومن ثمّ يحصل إداركي بنفسي، بمعنى أنّ نفسي تكون غائبة عن ذهني ولا يمكنني إدراكها إلاّ من خلال صورتها الذهنية، أو أنّ النفس تدرك وجودها لا بصورتها بل بحضورها بنفسها لدى نفسها ولدى الذهن؟.

الحالة الأُولى تسمّى بـــ «**العلم الحصولي**» وهي حالة حضور صورة الشيء في الذهن لا نفسه، والثانية تسمّى بـــ «**العلم الحضوري**» أي حضور الشيء بنفسه لدى الجهاز الإدراكي للذهن أو النفس(4)، ويمكن تصوير كلا الحالتين بالنسبة لعلم الإنسان بنفسه، فمثلاً عندما يشعر الإنسان بالجوع، فيمكنه إدراك هذا الجوع أوّل الأمر بالألم الحاصل من الجوع، والجوع هو عبارة عن نفس ألم الجوع، أي إنّ المدرَك (بالفتح) قد حضر بنفسه لدى المدرِك (بالكسر)، وهو معنى «العلم الحضوري»، وتارةً اُخرى عندما أشعر بالجوع تنتقل صورة الجوع إلى ذهني، فأتصوّر بأني جائع وأدركه على نحو العلم الحصولي.

وهذا هو ما حاول «ديكارت» إثباته لنفسه عندما قال: «**أنا اُفكّر فأنا موجود**» فأنا الأُولى التي أدركها ديكارت بالعلم الحضوري أراد إثبات وجودها بالعلم الحصولي عن طريق هذا الإستدلال، فلا معنى لاعتراض الكثير من الفلاسفة على ديكارت انّه أثبت شيئاً ثابتاً منذ البداية، أي انّه تحصيل للحاصل.

والفرق بين النحوين من الإدراك أو العلم أنّه في الصورة الأُولى، أي العلم الحصولي يكون العالم غير المعلوم كما هو واضح، فالشيء الخارجي الذي أدركه يغاير نفسي المدركة له، أمّا في الصورة الثانية فالعالم هو عين المعلوم، فالنفس المدرِكة لذاتها عين النفس المدرَكة، فيتّحد العالم والمعلوم والعلم أيضاً في شيء واحد(5)، وهو النفس، وقد رأينا في الصورة السابقة انّ الإتّحاد والحضور لم يكن بين العالم والمعلوم الخارجي، بل اتّحاد العالم مع صورة المعلوم، فهناك مغايرة بين العالم والمعلوم والعلم، أي الصورة الذهنية للمعلوم.

حقيقة الإدراك في النظريات الأرضية الحديثة

(4) انظر «بداية الحكمة» للعلاّمة الطباطبائي المرحلة الحادية عشر في العلم والعالم والمعلوم ـــ ص138 تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي.

(5) الظاهر أن أول من أثبت هذا المطلب الفلسفي في دائرة البرهان من الفلاسفة المسلمين هو صدر المتألهين في كتابه «الأسفار الاربعة ـــ 2 ـــ فصل 7 في اتحاد العاقل والمعقول ـــ ص 312».

رأينا أنّ الإدراك بشكل عام لدى حكماء الإسلام عبارة عن عمليّة ميتافيزيقية ومجرّدة عن المادّة، وهذا ما سنقوم بتوضيحه بصورة أكمل فيما بعد، ولكن من المفيد أن نستعرض مقولة علماء الطبيعة والنفس والفلاسفة غير الإسلاميين في هذا المجال ليتجلّى الموضوع بصورة أوضح.

بالنسبة إلى **علماء الفسيولوجيا** فانّهم يرون في الإدراك أنّه مجرّد انفعال أعضاء الحسّ وما يتّصل به من شبكة عصبية وانتهاءً بالمخّ، وما يصاحب ذلك من تغيّرات فسيولوجية تطرأ على الجهاز العصبي، فنلاحظ أنّ علماء الفسيولوجيا لا علاقة لهم بفهم ماهيّة الإدراك، بل تأثيرات المثيرات الخارجية على شبكة الأعصاب والمخّ.

الماركسية بدورها لا ترى الإدراك إلاّ من زاوية فلسفتها الماديّة، فتؤكّد المفهوم المادّي للإدراك، يقول «ماركس»:

«**لا يمكن فصل الفكر عن المادّة المفكّرة، فانّ هذه المادّة هي جوهر كلّ التغيّرات**»[6].

علماء النفس يهتّمون بدراسة الإدراك البشري للتعرّف على الرابطة والعلاقة بين الإدراك والسلوك من جهة، ولمعرفة العوامل المؤثّرة في المرض النفسي وطرق العلاج وأساليب التعليم والتربية السليمة وما إلى ذلك ممّا يرتبط بفهم كيفية إدراك وعمل الذهن في هذا المجال خاصّة إذا علمنا أنّ السائد في أوساطهم إنكار وجود النفس المجرّدة غير ما يدور في الذهن من فعّاليات ونشاطات. أي انّ النفس عندهم هي الذهن ومدركاته، فلهذا تكون لمسألة الإدراك أهميّة محورية.

وبما أنّ في هذا الوسط العلمي مدارس مختلفة لعلم النفس، فانّنا نجد نظريات متعدّدة للإدراك أيضاً رغم اشتراك هذه المدارس في النظرة المادّية للإدراك البشري. فالسلوكية مثلاً استفادت من تجارب العالم الروسي «بافلوف» في الإنعكاس الشرطي وذهبت إلى أنّ الإدراك ما هو إلاّ أفعال منعكسة واستجابات باطنية لمثيرات خارجية كما في حالة إفراز الكلب لعابه عند وجود المثير الشرطي، أي انّ الفكر هو ردّ فعل فسيولوجي لمثير شرطي.

ولكن هذا المعنى على فرض صحّته لا يمثّل حقيقة الإدراك من الناحية الفلسفية، فمثلاً إفراز الكلب لعابه في تجارب بافلوف لا يعني أنّ واقع الحال يقتصر على وجود المثير الشرطي أو الطبيعي الذي يتمثّل بالطعام والإستجابة من الكلب على شكل إفراز اللعاب فحسب، بل إنّ وراء هذه المعادلة يكمن الإدراك، أي إدراك الكلب لحضور الطعام هو الباعث على إفرازه للعاب، وهكذا الحال في الإنسان عندما يستجيب لمثيرات طبيعية أو شرطية.

«المدرسة الإرتباطية» ـــ وهي التي تعتمد على التجربة الحسّية كأصل وحيد للمعرفة ـــ أيضاً لها تحليلها الخاص لعملية الإدراك، فترى أنّ الإدراكات العقلية للذهن تنبع من إحساسات أوّلية ترتبط فيما بينها ميكانيكيّاً طبقاً لقوانين التداعي، وتفسير الإدراك الذهني يعتمد على أمرين: 1 ـــ إنّ جميع التصوّرات الذهنية تعود في الأصل إلى إحساسات أوّلية، أي معان بسيطة أدركت بالحواس. 2ـــ إنّ تركيب التصورات والمفاهيم الذهنية يتمّ بطريقة آلية وطبقاً لقوانين التداعي.

ولكن كما سنرى في أبحاث الإدراك الروحي أنّ الكثير من الإدراكات والتصورات لا تنبع من الحواس.

---

(6) فلسفتنا ـــ محمّد باقر الصدر ـــ ص319 ـــ نقلاً عن الماديّة الديالكتيكية والماديّة التاريخية.

الإدراك في الفلسفة اليونانية

لو تجاوزنا قدماء الفلاسفة اليونانيين أمثال فيثاغورس وديموقريطس وديموطريس الذين كانت نظرياتهم عن الإدراك غير ناضجة من الناحية الفلسفية لعجزهم عن تصوير النفس وتفسير ما يحدث فيها من متغيّرات ودوافع وأفكار فخرجت آراؤهم مشوبة بالخيال المادّي والإفتراضات الواهية التي لا تستند إلى دليل[7].. نأتي إلى «افلاطون» لنجد نظرية متكاملة للإدراك وتمثّل أساساً فلسفياً للبناء العلوي لفلسفته عن الحياة والنفس وما وراء الطبيعة، وهي «نظرية المُثل» المعروفة.

وتتلخّص هذه النظرية على أنّ مدركات الإنسان الحسّية في هذه الحياة ما هي إلاّ إدراكات لأشباح وظلال تعكس الحقائق الكليّة في عالم أرقى وهو «**عالم المثل**» الذي كانت النفس تعيش فيه قبل هبوطها من ذلك العالم ودخولها في هذا القالب المادّي وهو الجسد في هذه الحياة، فكلّ شيء في هذه الحياة له حقيقة في عالم آخر وهو عالم المثل، ودور الحواس تذكير الإنسان بذلك العالم، فجميع العلوم والمعارف موجودة في النفس وقد أدركتها منذ أن كانت في ذلك العالم، إلاّأنّها لّما هبطت إلى عالم الطبيعة نسيت كلّ تلك العلوم والمعارف لشدّة الصدمة التي تعرّضت لها في هذا السجن المادّي، والمدركات الحسّية تساعد النفس في تذكّر تلك الحقائق الكليّه.

وربّما كان السبب الذي دعاه إلى هذا التفسير للإدراك وجود معارف وقضايا يقينية لم يتعلّمها الإنسان من المحيط و لم ترد الذهن بواسطة الحواس، فلابدّ أن تكون النفس قد اكتسبتها من حياة سابقة.

«**المثل**» التي يقول بها افلاطون هي الحقائق المجرّدة عن المادّة في عالم ما وراء الطبيعة، وهي كليّة وباقية بخلاف ما نراه من موجودات هذا العالم فهي جزئية وفانية، فمثلاً الإنسان هنا على شكل أفراد ومصاديق خارجية ما هو إلاّمفردات متفرقة وفانية، امّا الإنسان في عالم المثل فهو كلّي الإنسان يستوعب جميع هذه الأفراد، وكلّ شيء في هذا العالم من النباتات والحيوانات والجمادات حتّى الأُمور الإعتبارية كالحرية والزوجية والصلاة والإيثار وأمثالها فلها مثال كلّي في عالم المثل، أي انّنا عندما نرى أفراد الشجر والحيوان والإنسان نتصوّر كلّي الشجر في الذهن، وكذلك نتصوّر كلّي الحيوان والإنسان بصورة ذهنية منتزعة من أفراد ذلك الكلّي في الخارج، وهذا ما يقوله علماء الإسلام، امّا افلاطون فيرى أنّ هذا الكلّي الذي انتزعه الذهن من الخارج له وجود حقيقي خارج الذهن، ولكن في عالم أكمل وأرقى من هذا العالم، وهو السبب في رؤيتنا للأفراد، أي انّ نسبة عالم المثل إلى عالمنا هذا نسبة العلّة إلى المعلول، وصاحب الظلّ إلى ظلّه.

موقف العلماء المسلمين من المثل

(7) فمثلاً نجد «ديموطريس» يتحدّث عن أسباب وعوامل خارجية تمارس عملية الإدراك في الإنسان ويقول: «إنّ العقل يأتي إلينا من الخارج بواسطة التنفّس، لأنّ النفس نار وهي تتغذّى بالهواء الموجود في الخارج وبدونه لا توجد حياة ولا عقل» (الإدراك الحسّي عند ابن سينا ص77)، وهناك نزوع بشكل عام لدى هؤلاء نحو الأُمور الحسّية والمثالية لعدم نضج الأفكار الفلسفية عن النفس والحياة والعقل وما إلى ذلك كما بيّنا.

هنا نجد انشعاباً كبيراً في موقف علماء الإسلام من المثل، فمن سلك مسلك المدرسة المشائية من الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا وابن رشد وحتّى الفارابي الذي سعى دائماً للتوفيق بين آراء افلاطون وارسطو رفضوها بالجملة وسخّفوا الإعتقاد بها تبعاً لمعلّمهم الأوّل ارسطو. والشقّ الآخر هم العرفاء وعلى رأسهم شيخ الإشراق السهروردي الذي كان أوّل من أيّد نظرية المثل من الحكماء المسلمين، واستدلّ لها بأدلّة من العقل والنقل، حتّى أنّ صدر المتألهين الذي يشيد دائماً بأرسطو وأفكاره أيّد هو الآخر نظرية المثل بشدّة حيث يقول في (الشواهد الربوبية) بعد إقامة عدّة أدلّة على المثل:

«إنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملاً في عالم الإبداع وانّه هو الأصل والمبدأ لسائر الأفراد للنوع وهي فروعه ومعاليله وآثاره وذلك الفرد لتمامه وكماله لا يفتقر إلى محلّ بخلاف هذه الشخصيات فانّها لضعفها في الوجود ونقصها في التجوهر مفتقرة إلى المادّة وعوارضها»(8).

وممّا يستدلّ به العرفاء من القرآن الكريم على اثبات هذا المدعى قوله تعالى:

(وإنّ من شيء إلاّ عندنا خزائنه)(9).

وكذلك تأكيد القرآن الكريم في أكثر من آية أنّ وظيفة النبي هي التذكير:

(فذكّر إنّما أنت مذكّر)(10).

ولا نريد الخوض في أدلّة كلّ من الطرفين وإثبات الرأي الصحيح منها، فهذا من شأن كتب الفلسفة، وما نحن فيه هو مجرّد استعراض لنظريات الفلاسفة وخاصّة المسلمين حول مسألة الإدراك لنكون على بيّنة منها، ولكن من الضروري أن نشير في هذا المجال إلى نقطتين لا يستغني الباحث عنهما:

الأُولى: إنّ فكرة العرفاء المسلمين عن المثل تختلف كثيراً عمّا ورد في نظرية افلاطون، والظاهر أنّ شيخ الإشراق كان قد نسب رأيه في المثل إلى افلاطون لأنّ الوسط الإجتماعي والعرف السائد حينذاك كان يحتّم على كلّ نظرية فلسفية أن تسترفد جذورها من فلاسفة اليونان، وإلاّ فلا قيمة لها لدى طلاّب الفلسفة والحكمة، ومن هنا نجد تعظيم شيخ الإشراق لإفلاطون ونسبته الكثير من آرائه في الحكمة والإشراق إليه مع أنّ الشيخ المطهّري(قدس سره)يؤكّد على عدم وجودها في كتب افلاطون ولا غيره من فلاسفة اليونان(11)، والأدلّة التي يستدلّ بها العرفاء على نظرية المثل تؤيّد اختلاف الرؤية لديهم عن المثل الإفلاطونية.

الثانية: إنّ بعض المدارس الفلسفية المادّية ولا سيّما الماركسية منها تجعل افلاطون في عداد الفلاسفة المثاليين بسبب نظريته هذه وخاصة بعد تمثيله للمدركات الحسّية بالأشباح والظلال، فالماركسيون دأبوا على تقسيم

---

(8) الشواهد الربوبية ــ صدر المتألهين ــ ص162 ــ 163، وأغلب الظن أن صدر المتألهين إنّما ذهب هذا المذهب مع أنّه مخالف لأرسطو هو أنّه وجده في كتاب «اتولوجيا» لافلوطين، فتصوّر أنّ هذا الكتاب لارسطو كما صرّح بذلك في كتابه «الأسفار الاربعة» وإلاّ فمن النادر أن يخرج صدر المتألهين عن دائرة الفكر الارسطي بمثل هذه الصراحة ويؤيد افلاطون كما لا يخفى على من أمعن النظر في أفكار وكتب صدر المتألهين.

(9) سورة الحجر: 15.

(10) سورة الغاشية: 21.

(11) دروس من كتاب الشفاء ــ المطهّري ــ ج1 ــ ص317.

الفلاسفة إلى فئتين: مثاليين وواقعيين، وصنّفوا أنفسهم في عداد الفلاسفة الواقعيين لأنّهم يقولون بوجود الواقع الموضوعي في الخارج ممّا يكسبهم قوّة علميّة في الوسط الفلسفي، وما عداهم من الميتافيزيقيين يعدّونهم من طائفة المثاليين ويشنّعون عليهم مذهبهم المخالف للعقل، في حين انّنا لا نكاد نجد فيلسوفاً واحداً ينكر وجود الواقع الموضوعي في الخارج، وما نراه من نظرية (باركلي) مثلاً في الإدراك المثالي فلا يعني إنكار الواقع الخارجي، بل مجرّد التشكيك في إمكانية إدراكه كما هو لقصور الأدوات الحسيّة لدى الإنسان.

والكلام عن افلاطون كذلك، فنحن لا نجد في أفكار افلاطون ولا في الكتب التي شرحت آراءه أنّه ينكر وجود الواقع الخارجي، غاية الأمر انّه بالنسبة إلى عالم المثل والحقائق بمثابة الظلّ والشبح، أي انّ وجود العالم الدنيوي المادّي من الضعف والإختلاط بالعدم إلى درجة أنّه كالشبح لا انّه غير موجود أصلاً، وشبيه هذا المعنى نجده في المفاهيم الإسلامية من نسبة الحياة الآخرة الدائمة والشديدة إلى الحياة الدنيا الناقصة والمتزلزلة والمختلطة بالموت والعدم.

يقول الشهيد الصدر(قدس سره):

«فقد كان افلاطون فيلسوفاً مثالياً، ولكن مثاليته لم تكن تعني إنكار الحقائق المحسوسة وتجريد الإدراكات الحسيّة عن الحقائق الموضوعية المستقلّة عن مجال التصوّر والإدراك، بل كان يعتقد بموضوعية الإحساس، غير أنّه ذهب إلى أكثر من ذلك، فاعتقد بموضوعية الإدراكات العقلية التي هي أعلى درجة من الإدراكات الحسيّة مقرّراً أنّ الإدراك العقلي ـــ وهو إدراك الأنواع العامّة كإدراك معاني الإنسان والماء والنور ـــ ذو حقيقة موضوعية مستقلّة عن التعقّل»[12].

* * *

المسألة الثانية: إنطباق المدركات الذهنية على الواقع

من المسائل الفلسفية المهمّة في الإدراك البشري هو مسألة مدى تطابق مدركاتنا الذهنية مع الواقع الخارجي، وكانت هذه المسألة محلّ بحث منذ قديم الأزمان وحتّى يومنا الحاضر.

«**السوفسوطائيون**» وعلى رأسهم «بروتاغوراس» كانوا يشكّكون في مدركات الإنسان الحسيّة ومدى مطابقتها للواقع، لأنّهم كانوا يرون أنّ الإنسان هو معيار الحقيقة لا مطابقة الذهن للخارج، وبالتالي تكون الواقعيات المدركة تختلف بإختلاف الأفراد، وكلّها صحيحة وواقعية.

وفي مقابل هؤلاء وقف الفلاسفة اليونانيون الواقعيون وخاصّة «أرسطو» وأكّدوا الحقيقة الموضوعية للإدراك الحسّي، وأنّ الفكر والعقل والذهن وسائل لإدراك الحقيقة في الخارج، وعلم الإنسان بها يصل إليه من طريق الحواس وبمساعدة العقل.

---

(12) فلسفتنا ـــ محمّد باقر الصدر ـــ ص104.

أمّا «فلاسفة الغرب» فهناك الكثير منهم شكّكوا في واقعية المدركات الحسيّة وفي قدرة الحواس على الكشف عن الواقع، وعلى رأسهم «ديكارت» و «مالبرانش» وغيرهما، فنجد أنّ ديكارت يؤكّد على الفائدة والمنفعة العملية من مدركات الحواس فحسب، لا في كشفها عن الواقع، أي انّها مفيدة في مجال العمل فقط ولا قيمة لها من الناحية العلمية.

أمّا «**المثاليون**» أمثال «باركلي» فقد أفرطوا في إنكار قدرة الحواس على إدراك الحقيقة في الواقع الخارجي، وذهبوا إلى أنّ المدركات بالحسّ لا تدلّ على وجود موضوع خارجي وفي ذلك يقول الشهيد الصدر(قدس سره):

«وجوهر المثالية في مذهب (باركلي) يتلخّص في عبارته المشهورة: (أن يوجد هو: أن يُدرِك أو يُدرَك)، فلا يمكن أن يقرّ بالوجود لشيء ما لم يكن ذلك الشيء مدرِكاً أو مدرَكاً، والشيء المدرِك هو النفس، والأشياء المدرَكة هي التصورات والمعاني القائمة في مجال الحسّ والإدراك، فمن الضروري أن نؤمن بوجود النفس ووجود هذه المعاني، وأمّا الأشياء المستقلّة عن حيّز الإدراك ــ الأشياء الموضوعية ــ فليست موجودة لأنّها ليست مدرَكة .. لأنّنا لا ندرك من المادّة سوى مجموعة من التصورات الذهنية والظواهر الحسيّة، كاللون والطعم والشكل والرائحة وما شاكلها من صفات.

ويعقّب باركلي على مفهومه المثالي للعالم مؤكّداً انّه ليس سوفسطائياً ولا شاكّاً في وجود العالم وما فيه من حقائق وكائنات .. فما هو موجود في رأي الفلاسفة يؤمن (باركلي) بوجوده أيضاً ولكن على طريقته الخاصّة في تفسير الوجود، التي تعني أنّ وجود الشيء عبارة عن وجوده في إدراكنا له»[13].

وهناك مذهب «**الشكّ**» الذي قال به «دافيد هيوم» ولهذا المذهب أنصار في الفلسفات القديمة والحديثة:

«فقد كان دافيد هيوم الذي بشّر بفلسفة الشكّ على أثر فلسفة باركلي يرى أنّ التأكّد من القيم الموضوعية للمعرفة البشرية أمر غير ميسور، لأنّ أداة المعرفة هي الذهن أو الفكر، ولا يمكن أن يحضر في الذهن سوى الإدراكات، ومن الممتنع أن نتصوّر أن نكوّن معنى شيء يختلف عن التصورات والإنفعالات، فلنوجّه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا ولتثب مخيّلتنا إلى السماوات أو إلى أقاصي الكون فلن نخطو أبداً خطوة إلى ما بعد أنفسنا ولهذا فلا يمكن أن نجيب على المسألة الأساسية في الفلسفة التي يتصارع عندها المثاليون والواقعيون، فالمثالية تزعم أنّ الواقع قائم في الشعور والإدراك، والواقعية تؤكّد على أنّه موجود بصورة موضوعية مستقلّة، والشكّيّة ترفض أن تجيب على المسألة لأنّ الردّ عليها مستحيل، فلترجأ المسألة إلى الأبد»[14].

وهناك أنصار «**النسبية**» التي تقول بوجود الواقع الموضوعي في الخارج وإمكان إدراكه للإنسان، ولكنّه ليس إدراكاً يتطابق معه من كلّ الجهات ويتساوى لدى جميع الأفراد، بل هو إدراك نسبي لا يصل إلى المعرفة المطلقة والحقيقية، والسبب في ذلك امتزاج العوامل والمؤثّرات الخارجية للإدراك بالعوامل الداخلية والذاتية في نفس الإنسان، فلا يمكن إدراك الواقع كما هو.

---

(13) فلسفتنا ــ محمّد باقر الصدر ــ ص105 ــ 106.

(14) فلسفتنا ــ محمّد باقر الصدر ــ ص124.

وهذا المذهب هو السائد في الأوساط الفلسفية والعلوم النفسانية والإجتماعية الحديثة، فمثلاً في فلسفة الأخلاق يسود الإعتقاد بنسبية القيم الأخلاقية واختلافها باختلاف الأفراد والظروف الزمانية والمكانية والحضارات البشرية، فما كان حسناً لدى بعض المجتمعات وفي بعض الأزمنة قد يكون قبيحاً لدى مجتمع آخر وفي زمن آخر كاحترام الوالدين والحجاب والضيافة والكرم والإلتزام الديني وأمثال ذلك التي كانت في الماضي ولا زالت محترمة لدى المجتمعات الشرقية وليست هي كذلك في المجتمعات الغربية.

وهكذا الحال بالنسبة للإدراكات والتصورات الذهنية، فمن المدارس النفسية التي ترى هذا الرأي «السلوكية» وحتّى مدرسة التحليل النفسي لفرويد، فهي وان لم تصرّح بذلك إلاّ أنّ نتيجة التحليل النفسي لفرويد يوضّح أنّ القسم الأعظم من إدراكاتنا خاضعة لعالم اللاشعور، فهو الذي يحدّد تصوراتنا وأفعالنا ونشاطاتنا، ومن الواضح أنّ عالم اللاشعور لا يتّصل بالواقع الموضوعي في الخارج، بل هو كتلة من الإحساسات والرغبات المكبوتة المتوغّلة في أعماق النفس الإنسانية تصوغ للإنسان سلوكياته وتصوراته عن الحياة والعالم، فالفكر في هذه الحالة لا يكون أداة لمعرفة الواقع، بل وظيفته التعبير عن متطلّبات اللاشعور.

والسلوكية التي تعتمد في أبحاثها على تجارب «بافلوف» تؤكّد على أنّ جميع سلوكيات الفرد خاضعة إلى معادلة «المثير والإستجابة» أي انّ سلوكيات الأشخاص ما هي إلاّ استجابات لمثيرات خارجية، وهذا يعني أنّ عمليات الذهن في مختلف الأشخاص ليست سوى وظائف جسمية ونشاطات عضوية كما هو الحال في جهاز الهضم مثلاً، فكما انّ جهاز الهضم في الإنسان لا يدرك نوعية الغذاء الوارد إلى المعدة ولا يكشف عن طبيعته، فكذلك لا يتسنّى للنشاط العصبي في الدماغ أن يعكس لنا صورة الواقع الموضوعي في الخارج، فكلّ فكرة يدركها الذهن لا تعبّر عن شيء سوى انّها نشاط عصبي في دماغ الإنسان وحالة خاصّة تحدث في جسم ذلك الشخص.

والماركسية بدورها تؤكّد اختلاف الإدراكات الذهنية باختلاف الظروف الإقتصادية وباختلاف الطبقة الإجتماعية للفرد، فان كان من طبقة العمّال مثلاً كانت مدركاته تختلف كليّاً عن مدركات الطبقة البروجوازية وهكذا.

نظرية الفلاسفة المسلمين:

يتّفق الفلاسفة المسلمون على مباديء أساسيّة في نظرية الإدراك ومدى تطابقه مع الواقع الخارجي وان اختلفوا في صياغة هذه النظرية ـــ أو على الأصح ـــ هذه النظريات، فمحور الإتّفاق انّهم جميعاً من أنصار الواقعية حيث يؤكّدون على وجود الواقع الموضوعي في الخارج، وأنّ الذهن يدرك ما هو الواقع، وهذا يعني تطابق المدركات الذهنية مع الواقع تماماً. يقول ابن سينا:

«فالحسّ يجرّد الصورة عن المادّة، لأنّه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات، فالحاس عند كونه حاسّاً بالفعل وكونه حاسّاً بالقوّة على مرتبة واحدة، ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنّه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصول إحساسه به»[15].

---

(15) المبدأ والمعاد ـــ ابن سينا ـــ ص102 ـــ 103.

ومن ذلك يعلم أنّ المحسوس بالذات ـــ وهو المحسوس الذهني ـــ عين المحسوس الخارجي في ماهيته، لأنّ الأثر الحادث في الحاسّة هو ماهيّة الشيء الخارجي، فلو لم يكن مطابقاً للخارج انعدمت المعرفة، ومعناه الجهل المطبق، لما تقدّم من أنّ جميع العلوم في النفس إنّما جاءت من الخارج وليست ذاتية للنفس على رأي هؤلاء الحكماء، وهذا الأمر لا ينافي ما يقال من خطأ الحواس في بعض الأحيان، لأنّ معرفة المحسوسات ليست أمراً حسيّاً، أي تابعاً للحواس، بل هي معرفة عقلية، والحواس واسطة في هذا الأمر، يقول ابن سينا أيضاً:

«ليس للحسّ سبيل إلى إثبات وجود الجسم، والدليل على ذلك أنّ العقل يكون بازائه جسم يبصره، لكن لا يثبته ما لم يقبل عليه بالفكر، فحينئذ يثبت وجوده، فاذن المثبت غير القوّة الباصرة»[16].

ويشرح الشهيد الصدر رأي فلاسفة الإسلام في هذه المسألة في بيان رائع ومتين ويقول:

«وتتلخّص الخطوط العريضة لمذهبنا في الموضوع فيما يلي:

الخطّ الأوّل: إنّ الإدراك البشري على قسمين: أحدهما التصوّر، والآخر التصديق، وليس للتصوّر بمختلف ألوانه قيمة موضوعية، لأنّه عبارة عن وجود الشيء في مدركاتنا، وهو لا يبرهن ـــ إذا جرّد من كلّ إضافة ـــ على وجود الشيء موضوعياً خارج الإدراك، وإنّما الذي يملك خاصية الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي هو التصديق أو المعرفة التصديقية، فالتصديق هو الذي يكشف عن وجود واقع موضوعي للتصوّر.

الخطّ الثاني: إنّ مردّ المعارف التصديقية جميعاً إلى معارف أساسية ضرورية لا يمكن إثبات ضرورها بدليل أو البرهان على صحّتها، وإنّما يشعر العقل بضرورة التسليم والإعتقاد بصحّتها، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العليّة والمباديء الرياضية الأوّلية، فهي الأضواء العقلية الأُولى، وعلى هدى تلك الأضواء يجب أن تقام سائر المعارف والتصديقات .. وهذا هو السبب في أنّ نتائج الميتافيزيقيا والرياضيات نتائج قطعية في الغالب، دون النتائج العلمية في الطبيعيات، فانّ تطبيق الأُسس الأوّلية في الطبيعيات لما كان محتاجاً إلى تجربة تهيء شروط التطبيق، وكانت التجربة في الغالب ناقصة وقاصرة عن كشف جميع الشروط، فلا تكون النتيجة القائمة على أساسها قطعية ...

الخطّ الثالث: عرفنا أنّ المعرفة التصديقية هي التي تكشف لنا عن موضوعية التصوّر ووجود واقع موضوعي للصورة التي توجد في أذهاننا، وعرفنا أيضاً أنّ هذه المعرفة التصديقية مضمونة بمقدار ارتكازها على المباديء الضرورية، والمسألة الجديدة هي مدى التطابق بين الصورة الذهنية ـــ فيما إذا كانت دقيقة وصحيحة ـــ والواقع الموضوعي الذي صدقنا بوجوده من ورائها.

والجواب على هذه المسألة، هو أنّ الصورة الذهنية التي نكوّنها عن واقع موضوعي معيّن فيها ناحيتان: فهي من ناحية صورة الشيء ووجوده الخاص في ذهننا، ولابدّ لأجل ذلك أن يكون فيها الشيء متمثّلاً فيها، وإلاّ لم تكن صورة له، ولكنّها من ناحية أُخرى تختلف عن الواقع الموضوعي اختلافاً أساسياً، لأنّها لا تملك الخصائص التي يتمتّع بها الواقع الموضوعي لذلك الشيء، ولا تتوفّر فيها ما يوجد في ذلك الواقع من ألوان الفعّالية والنشاط، فالصورة الذهنية التي نكوّنها عن المادّة أو الشمس أو الحرارة مهما

---

(16) التعليقات ـــ ابن سينا ـــ ص88.

كانت دقيقة ومفصّلة لا يمكن أن تقوم بنفس الأدوار الفعّالة التي يقوم بها الواقع الموضوعي لتلك الصورة الذهنية في الخارج.

وبذلك نستطيع أن نحدّد الناحية الموضوعية للفكرة، والناحية الذاتية، أي الناحية المأخوذة عن الواقع الموضوعي، والناحية التي ترجع إلى التبلور الذهني الخاصّ، فالفكرة موضوعية باعتبار تمثّل الشيء فيها لدى الذهن، ولكن الشيء الذي يمثّل لدى الذهن في تلك الصورة يفقد كلّ فعّالية ونشاط ممّا كان يتمتّع به في المجال الخارجي بسبب التصرّف الذاتي، وهذا الفارق بين الفكرة والواقع هو في اللغة الفلسفية الفارق بين الماهية والوجود (أي انّ الفرق يقوم على أساس التفرقة بين لوني الوجود: الذهني والخارجي، فالشيء الموجود في الصورة الذهنية هو الشيء الموجود في الخارج خلافاً للمثاليين والنسبيين، ولكن لون وجوده في الصورة يختلف عن لون وجوده الخارجي»[17].

* * *

المسألة الثالثة: الإدراك وجود مادّي أم مجرّد؟

المسألة الأُخرى التي تطرح في فلسفة الإدراك هي هل أنّ الإدراك شيء مادّي أم مجرّد عن المادّة؟ وهنا لا توجد مذاهب كثيرة، فالفلسفات الماديّة بمختلف أشكالها ترى ماديّة الإدراك، بينما يتّفق علماء الإسلام على انّه مجرّد، ولابدّ من توضيح المقصود من هاتين الرؤيتين ..

فيما سبق رأينا بعض التوضيح للرؤية المادية للإدراك عند استعراضنا آراء المذاهب الماديّة، وقد أوكلنا تفصيل البحث إلى هذه المسألة، وقد تعرّفنا على مقولة ماركس وعلماء النفس في هذا الصدد، وغاية ما يمكنهم قوله أنّ الأشياء المادية تترك لدى اتّصالها بالحواس أثراً في الجهاز العصبي والمخّ، وينتج عن ذلك فعل وردّ فعل مادّي على أجسامنا، ويزول مباشرة بعد أداء تلك الحاسّة لوظيفتها، ولكنّنا نخرج بنتيجة لذلك الفعل والإنفعال نسمّيه بالإدراك، يقول الدكتور الأراني[18] في كتيب له بعنوان «البشر من وجهة النظر الماديّة»:

«تحدث في حال التفكير تغييرات ماديّة أكبر في قشرة المخّ وتتّجه كميّة أكبر من الدم نحو المخّ فيمتّص غذاء أكثر ويطرد مواد فسفورية أكثر بحيث تزيد كميّة هذه المادة في إدرار الشخص المفكّر، أمّا في حالة النوم حيث تقلّ أعمال المخّ فانّه يمتصّ غذاءً أقل، وهذا بنفسه دليل على كون الآثار الفكرية ماديّة».

وهكذا نرى أنّ جميع أدلّتهم مأخوذة من علماء الفسلجة والفيزياء وعلم النفس بعيداً عن التحليل الفلسفي لعملية الإدراك، لأنّهم لا يثبتون انّ ما ندركه هو نفس هذه النشاطات العصبية، ولا يناقش أحد في كون النشاطات العصبية ماديّة ومنفعلة من المادّة، والحال أنّ انطباع الصورة على الذهن شيء، وإدراكها شيء آخر، كما أنّ انطباع صورة الشخص على شبكية العين شيء وتحقّق الرؤية شيء آخر كما سيأتي.

امّا فلاسفة الإسلام ومعهم جميع الفلاسفة الروحيين أي الذين يؤمنون بالروح ووجود عالم ما وراء المادّة فيتّفقون على أنّ الإدراك أمر مجرّد وغير مادّي، ودليلهم على ذلك أنّ الصورة المدركة بحجمها الطبيعي في الخارج لا

---

(17) فلسفتنا ــ محمّد باقر الصدر ــ ص144.

(18) مفكّر ماركسي إيراني.

يمكن أن توجد في عضو مادّي صغير وهو المخّ، فالصورة المادّية التي يدركها المخّ غير الصورة الواقعية للخارج، وفي هذا يقول السيّد الطباطبائي:

«ولا نستطيع أن نقبل كون هذا المنظر العريض للعالم بكلّ خصوصياته المحيّرة وكلّ خطوطه وسطوحه وأجسامه التي تتجلّى لنا على انّها متّصلة، قد خزن واستقرّ في مجموعة مادّية صغيرة من الأعصاب والمخّ مكوّنة من أجزاء أُخرى فنحن نلاحظ اختلافات في أثناء استعمال الحواس (أخطاء الحواس) في الأشياء المحسوسة، ولا يدعنا هذا أن نقول بأنّ واقع العالم المادّي الخارج عنّا قد أدركناه كما هو وحصلنا عليه بنفسه.

إذن هذه الصورة الإدراكية ليست حالّة في مادّتنا ولا في المادّة الخارجة عنّا. وخلاصة الحديث انّه لّما كانت هذه الصورة الإدراكية تفتقد الخواص العامّة للمادّة (من قبيل الإنقسام ــ عدم انطباق الكبير على الصغير) فهذه الصورة إذن غير مادّية»[19].

ويردّ المادّيون هذا الدليل بقولهم: إنّ العلم الحديث أثبت أنّ جهاز الإدراك البصري مثلاً يشبه آلة التصوير، حيث يعكس فيه جميع الأشعّة الواردة إلى العين في نقطة واحدة، ونحن نرى تلك النقطة المنعكسة على الشبكية أي أنّ العين لا تدرك سوى الضوء واللون، ثمّ يقوم الذهن وبالإستعانة ببقيّة المدركات الحسيّة من تشخيص الأشكال الهندسية والقرب والبعد والحجم بقياسها النسبي إلى بعضها ويدرك هذه الصورة بحجمها الطبيعي بعد أن يقوم بتكبيرها. ويجيب الشهيد الصدر عن هذا الإشكال بأنّه لا يحلّ المشكلة:

«لأنّنا سوف نواجه بعد التسليم بهذا نفس السؤال الفلسفي الأوّل، وهو السؤال عن هذه الصورة العقلية، التي كوّنها الإحساس البصري بالإشتراك مع أحاسيس وحركات أُخرى، أين توجد؟ وهل هي صورة مادّية قائمة في عضو مادّي، أو صورة ميتافيزيقية مجرّدة عن المادّة؟ ومرّة أُخرى نجد أنفسنا مضطرين إلى الأخذ بوجهة النظر الميتافيزيقي: لأنّ هذه الصورة بخصائصها وامتدادها آلاف ژالأمتار، لا يمكن أن توجد في عضو مادّي صغير، كما لا يمكن أن توجد على ورقة صغيرة، فيجب إذن أن تكون مجرّدة عن المادّة»[20].

ويذكر فلاسفة الإسلام دليلاً آخر على عدم مادّية الإدراك وهو مسألة ثبات المدركات في الحافظة رغم أنّ الموجودات الخارجية في حالة تغيير دائم وحركة مستمرّة، فلو انّنا أدركنا شيئاً وزال ذلك الشيء من أمامنا، ثمّ بعد مدّة استحضرناه في ذهننا من الحافظة لوجدنا أنّ هذه الصورة الثانية هي نفس الصورة الأُولى مع أنّ الشيء صاحب الصورة قد تبدّل وتغيّر، وفي نفس الوقت نعلم أنّه ليس إدراكاً جديداً. فلو انّني التقيت بصديق وتحدّثنا معاً ثمّ افترقنا، فانّ صورة هذا اللقاء وتفاصيله سوف تختزن في الحافظة، (اذاكرة) وأستطيع غداً أن أستذكر هذا اللقاء، أي أُعيد الصورة السابقة إلى شاشة الذهن واعلم أنّ هذه الخاطرة ليست من اختراع الذهن ولا إدراكاً جديداً غير ما حدث بالأمس يقول السيد الطباطبائي في «نهاية الحكمة»:

---

(19) أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي ــ الطباطبائي ــ ص118 ــ 120 ــ ج1.

(20) فلسفتنا ــ محمّد باقر الصدر ــ ص331 ــ 332، ومثله السيد الطباطبائي ــ نهاية الحكمة ــ ص238..

«ومن الدليل على ذلك أنّا كثيراً ما ندرك شيئاً من المعلومات ونخزنه عندنا ثمّ نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متمادية من غير أي تغيير، ولو كان مقيداً بالزمان لتغيّر بتغيّره»[21].

أمّا في النظرة الماديّة فيلزم القول بأنّ الإستذكار إدراك جديد، لأنّ الإدراك عبارة عن نشاط الأعصاب، ولا يمكن أن يكون للأعصاب نشاط مستمر بالنسبة إلى شيء واحد، بل كلّ إدراك ينتهي بزوال الشيء المدرك ليحلّ محلّه إدراك جديد وصورة أُخرى. فعلى هذا يصبح التذكّر توليداً جديداً للإدراك.

العلم الحضوري بوجود النفس

إدراك الشخص لنفسه، وهو العلم بالنفس يعتبر من أقوى الأدلّة على أنّ الإدراك ليس شيئاً ماديّاً، وهذا المعنى وهو العلم بالنفس يعتبر أمراً بديهيّاً ومقبولاً لدى جميع الفئات الماديّة والروحانية، فالماديّون لا ينكرون وجود هذا الشعور والإدراك في الإنسان، لأنّ كلّ إنسان يدرك جيّداً انّه موجود مستقل عن الأشياء الخارجية الأُخرى، غاية الأمر انّهم يؤكّدون على ماديّة النفس وبتبع ذلك مادية الإدراك والعلم بها، ويقولون بأنّ النفس ما هي إلاّ عبارة عن مجموعة الأفكار والخيالات والإحساسات المتعاقبة التي توجد في تركيب مادّي معيّن.

«السيّد الطباطبائي» يصرّح بأن العلم بالأنا يصلح أن يكون دليلاً على عدم ماديّة الإدراك ويردّ ضمناً على قول الماديين الآنف الذكر من ماديّة النفس ويقول:

«فكلّ واحد منّا له شعور بــ «الأنا» وتشير التجارب والقرائن إلى أنّ بعض الموجودات الحيّة لها نفس هذه الحال، وكلّ فرد منّا يشاهد ــ عيناً ــ وجود شيء لا ينطبق على أي عضو ولا ينسجم مع الخواص العضوية، لأنّه لا يختلف بزيادة أو نقيصة عن تلك الأعضاء، ولا يتغيّر باختلاف سنيّ العمر ولا بتحلّل القوى، بل هو يزداد وضوحاً وكمالاً، وقد يغفل الإنسان أحياناً عن أحد أعضائه أو عن مجموعة منها، ولكنّه لا يغفل أبداً عن ذاته، وهو يشاهد ذاتاً ثابتة غير متحوّلة ولا يجد أي تغيير قد طرأ على «الأنا» منذ أقدم الأيّام التي يستطيع أن يتذكّرها ويستحضرها في ذهنه (لابدّ من الإلتفات إلى أنّ هذا التذكّر يقترن غالباً بتذكّر مجموعة من الأعمال والحوادث التي هي زمانية، وامّا «الأنا» التي تدرك فهي لا تنطبق على الزمان وحتّى بحسب التصوّر). وهو يشاهد شيئاً واحداً ليس فيه كثرة ولا انقسام، ويشاهد أيضاً (وهذا هو الأهمّ من الجميع) أنّ هناك شيئاً محضاً خالصاً ليس فيه خليط ولا تحديد نهائي، وليس فيه غيبة عن ذاته، ولا يحول بينه وبين ذاته أي حائل.

النتيجة: أنّ العلم بالنفس ليس ماديّاً»[22].

والجدير بالذكر أنّه لا شكّ في أنّ الإدراك في أوّل مراتبه يكون ماديّاً، أي إدراك الحاسّة للشيء المحسوس، ولكن في المرتبة التالية يتعالى الإدراك في المخيلّة حيث يقوم الذهن بتجريد الصورة المدرَكة من لوازمها المادية ويحتفظ بها في المخيلة، ولكنّها مع ذلك لا تكون مجرّدة تماماً، بل مشوبة بالمادّة، وفي المرتبة الثالثة وهي مرتبة العقل

---

(21) السيد الطباطبائي ــ نهاية الحكمة ــ ص239.

(22) أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي ــ الطباطبائي ــ ج1 ــ ص148 ــ 156.

والمدركات العقلية يقوم الذهن مرّة أُخرى بتجريد ما تبقّى من ماديّة الصور المدركة ليصنع منها العقل معقولاته الكليّة كما سيأتي بيانه في فصل «الإدراك العقلي»، فعلى هذا تقتصر ماديّة الصورة المدرَكة على المرتبة الأُولى فقط.

* * *

المسألة الرابعة: الوجود الذهني

هذه المسألة من أهمّ المسائل الفلسفية: وأدقّها في تفسير عملية الإدراك، وتأتي متقارنة مع المسألة الثانية في تطابق المدركات الذهنية مع الواقع الخارجي، فهناك بحثنا عن قضيّة إثبات وجود واقع خارجي للإدراكات الذهنية، وأنّ الصورة الذهنية متطابقة مع الواقع الموضوعي، وإلاّ فلا قيمة إطلاقاً لمعلوماتنا ومعارفنا العقليّة، وفي هذه المسألة سعى الفلاسفة المسلمون في صياغة فلسفية للصورة الذهنية وكيف تطابق الواقع الخارجي وبأيّة صورة .. والتسمية جاءت لتحكي عن رؤية هؤلاء الفلاسفة لنحو تعقلهم لهذه المسألة، فالتصوّرات الذهنية لها نوع من الوجود مقابل الوجود الخارجي، ولذا لم يبحثوا هذه المسألة في باب الإدراكات أو العقل والمعقول، بل في باب الوجود حيث قسّموا الوجود إلى: **خارجي وذهني**، ومرادهم أنّ جميع الموجودات في العالم كما انّ لها وجوداً حقيقيّاً ومستقلاً في عالم الوجود، فكذلك لها وجود آخر حقيقي أيضاً ولكن في ذهن الإنسان يتطابق مع وجوده الخارجي من جهة ويختلف عنه في بعض الخصوصيات من جهة أُخرى، وهذا الوجود هو الوجود الماهوي للأشياء، أي إنّ الأشياء توجد في الذهن بماهياتها لا بأشخاصها.

ولا يمكن أن نستوعب في هذا البحث المحدود جميع ما أورده الفلاسفة من نظريات وأدلّة وبراهين حول هذه المسألة فانّ من مختّصات الكتب الفلسفية المفصّلة، ولكن لكي يكون القاريء على إلمام إجمالي بما ورد في مسألة الوجود الذهني نذكر أهمّ ثلاث نظريات في هذا الباب «**إحداها**» ما يسمّيه الفلاسفة المسلمون بنظرية «**الأشباح**» وهي النظرية السائدة الآن في الوسط العلمي المادّي، و «**الثانية**» نظرية المتكلّمين والذي قال بها «الفخر الرازي» و «أبو حسن الأشعري» وتسمّى بنظرية «**الإضافة**». **والثالثة** ذهب إليها جلّ الفلاسفة المتأخّرين أمثال صدر المتألهين والسبزواري في منظومته والسيّد الطباطبائي وغيرهم، وتعتمد على أنّ الإدراك ليس مجرّد صورة وانعكاس للشيء الخارجي في الذهن كما تنعكس الصورة في المرآة أو على شبكية العين، بل إنّ الإدراك في حقيقته هو حضور ماهيّة الشيء المدرَك في الذهن لا صورته، ولهذا عدلوا عن تعريف العلم من القول بأنّ العلم هو «حضور صورة الشيء في الذهن» كما في الفلسفة القديمة، إلى قولهم «العلم هو حضور ماهيّة الشيء في الذهن» وهو قول صاحب المنظومة:

للشيء غير الكون في الأعيان*كون بنفسه لدى الأذهان**

وبذلك يتّضح أنّ مسألة «الوجود الذهني» مع كافّة تفاصيلها الدقيقة هي من الإنجازات الرائعة للفلسفة الإسلامية.

امّا «**النظرية الأُولى**» وهي المعروفة بنظرية الأشباح والتي تطابق رأي علماء الغرب في هذه المسألة فتتلخص بأنّ معنى العلم بالشيء وحضوره لدى الذهن هو حضور صورته فيه، وبذلك تحصل حالة الإدراك في الإنسان،

وهذه الصورة تماثل الشيء الخارجي وتشبهه وتسمّى بالشبح لذلك الموضوع المدرَك، فالذهن يدرك صوراً وأشباحاً عن الأشياء الخارجية.

ولكن الإشكال الذي يؤخذ على هذه النظرية هو أنّنا لا نملك الدليل المنطقي على أنّ هذه الصورة تطابق الموضوع الخارجي، أو هي هو. ولذلك يقول السيّد الطباطبائي:

«وذهب بعضهم إلى أنّ المعلوم لنا، المسمّى بالوجود الذهني شبح الماهيّة لا نفسها، والمراد به عرض وكيف قائم بالنفس يباين المعلوم الخارجي في ذاته ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي، وهذا في الحقيقة سفسطة ــ لمغايرة الصورة الحاصلة عند الإنسان لما في الخارج مغايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلقاً ــ ينسدّ معها باب العلم بالخارج من أساسه»[23].

ثمّ إنّ ما يدركه الإنسان قد لا يكون شيئاً مادياً فكيف تنعكس صورته في الذهن؟ كإدراكنا للجاذبية مثلاً. فكيف نحكم عليها بأنّها موجودة ولم تنعكس صورتها في أذهاننا، أو نحكم على قضايا بأحكام من دون أن يكون لها في الخارج وجود أصلاً كالمعدومات بأن نقول مثلاً «إنّ اجتماع المتناقضين مستحيل»؟ فمع عدم وجود خارجي لها ذهب الفلاسفة المسلمون بأنّه لابدّ أن يكون لها وجود في موطن آخر حتّى يصحّ الحمل، وهذا الموطن هو الذهن، ولهذا يقول السبزواري:

«للحكم إيجابٌ على المعدوم»

فمثلاً يقال: «إنّ جبل الذهب متلاليء» ومن المعلوم انّ جبل الذهب لا وجود خارجي له، ولكن مع ذلك هذه القضيّة صحيحة وهي أنّ كلّ جبل من ذهب فهو متلألِيء، وليست كاذبة، إذن فلابدّ أن يكون لموضوعها وجود في موطن آخر غير الخارج وإلاّ فستكون كاذبة وهذا هو المراد من قولهم «**ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له**»، وهذا الموطن ليس سوى الذهن.

امّا «**النظرية الثانية**» وهي القول بالإضافة فحاصلها أنّ المتكلّمين لما أنكروا الإدراك بالمعنى الفلسفي وهو حضور ماهيّة الشيء في الذهن بحجّة أنّ ماهية الأشياء تقترن مع خصوصياتها، فماهية النار محرقة، وعند حضورها في الذهن فسوف يحترق الذهن، وعندما يتصوّر الإنسان الثلج فسوف يتجمّد الذهن بحضور ماهية الثلج وهكذا، بل يلزم من تصوّر الحرارة والبرودة اجتماع الضدّين في الذهن، ولذلك قالوا: إنّ حقيقة العلم عبارة عن نوع تعلّق بين العالم والمعلوم.

وتوضيح ذلك، إنّ علم النفس وإدراكها لشيء هو عبارة عن إضافة خاصّة بين النفس أو الذهن وبين ذلك الشيء كالأُبوّة والبنوّة، فنسبة العالم بشيء كنسبة الأب إلى الإبن، فلا شيء يحدث في نفس الأب بتلك الإضافة ولا في إضافة الفوق إلى التحت، بل هي نسبة إعتبارية يعتبرها الذهن بين شيئين، وهكذا الحال بين العالم والمعلوم، والمدرِك والمدرَك.

---

(23) بداية الحكمة ــ الطباطبائي ــ ص28.

ويردّ عليهم الفلاسفة بالقول بأنّ المراد بحضور ماهيّة الشيء في الذهن هي الماهية المجرّدة من خصوصيات الشيء الخارجي، فالوجود الذهني هو نفس الوجود الخارجي باستثناء الخصوصيات واللازم، وهو المقصود بحضور الماهية، أي أنّ ماهية الشيء الخارجي تحضر بنفسها لدى الذهن من دون اللوازم، وامّا القول بالإضافة فهو يلازم وجود شيئين: عالم ومعلوم حتّى نتصوّر النسبة بينهما، وهذا المعنى لا يصحّ في تصوّرنا للأشياء العدمية كما في تصوّرنا لاستحالة اجتماع المتناقضين كما يقول الطباطبائي:

«**ويردّه: العلم بالمعدوم، إذ لا معنى محصّلاً للإضافة إلى المعدوم**»[24].

ومضافاً إلى ذلك فانّ الذهن يتصوّر الأشياء الكليّة كالإنسان والحيوان والشجر وما إلى ذلك، ومن المعلوم أنّ الكلّي لا وجود له في الخارج، فما هو موجود افراد الإنسان ومصاديقه لا كلّي الإنسان، فلا يبقى له موطن ومحلّ سوى الذهن، لأنّ الذهن قادر على تصوّر كلّي الأشياء بعد تجريدها من خواصها ولوازمها المادّية.

وبعد هذا لا يبقى سوى القول بـــ «**النظرية الثالثة**» وهي نظرية الوجود الذهني وأنّ الإدراك عبارة عن حضور ماهية الأشياء في الذهن دون لوازمه المادية، وقد تقدّم كلام الشهيد الصدر في هذا المجال في المسألة السابقة.

* * *

المسألة الخامسة: الإدراكات الإعتبارية

بالرغم من أهميّة هذه المسألة، إلاّ أنّها لم تذكر في كتب الفلاسفة المسلمين إلاّ على سبيل الإستطراد وربّما ذكروها بشكل هامشي في باب الأخلاق والمعيار الأخلاقي للخير والشرّ أو الحسن والقبح، مع أنّ أكثر الأخطاء العلمية والفلسفية ناشئة من عدم دراسة هذه المسألة بشكل مفصّل، أي عدم فرز الإدراكات الحقيقية من الإدراكات الإعتبارية، ولذلك نجد خلطاً كثيراً في أبواب عديدة من الدراسات الفلسفية بين هذين النوعين من الإدراكات.

والظاهر أنّ أوّل من بحث هذه المسألة بصورة مستقلّة هو السيّد الطباطبائي في كتابه «اُسس الفلسفة والمذهب الواقعي» بينما نجد الفلسفات الغربية تكثر من استعمال الإدراكات الإعتبارية في مورد الواقعيات وبالعكس، فمثلاً نرى النظرية النسبية تسود تلك الأوساط في مجالات الدين والأخلاق وما وراء الطبيعة وحتّى القوانين الإجتماعية والحقوق دون وضع حدّ فاصل بين ما هو حقيقي لا يقبل التغيير والنسبية، وبين ما هو وليد الإعتبارات الإجتماعية والعرفية وبالتالي يتغيّر نسبياً بتغيّر المجتمعات والأعراف.

وقد وقع في هذا اللبس والخلط المتكلّمون من علماء المسلمين الذين وضعوا مسألة الحسن والقبح معياراً لأدلّتهم وإثباتاتهم العلمية في اُصول الدين مع أنّ الحسن والقبح من الاُمور الإعتبارية، والحقائق يجب إثباتها بالبراهين الحقيقية لا الإعتبارية كما هو واضح، وبعبارة اُخرى انّه كما لا يمكن إثبات المطالب الإعتبارية بالأدلّة العقلية، كذلك لا يمكن إثبات الحقائق الموضوعية بالإعتباريات، فلا يمكن إثبات قانون العليّة لقضيّة فيزيائية بالحسن والقبح، وكذلك لا يمكن إثبات الزوجية مثلاً أو حسن العدل والأمانة بقانون العلية، ومن ذلك يعلم سبب إنكار الفلاسفة على المتكلّمين إستدلالهم على وجود الله بمسألة الحسن والقبح وقولهم وجوب شكر المنعم وقبح الكفر وأمثال ذلك،

---

(24) نفس المصدر ــ ص29.

فانّ ذلك الوجوب من القضايا الإعتبارية، ولا نريد الدخول في تفاصيل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين في هذه المسائل، المهمّ أنّ مسألة الإدراكات الإعتبارية كانت ولا زالت مثار جدل ونقاش واشتباهات كثيرة على الصعيد الفلسفي.

موارد الإدراكات الإعتبارية

نلاحظ أنّ الإدراكات الإعتبارية تغطّي مساحات واسعة من إدراكاتنا ومعلوماتنا، وتتركّز في ثلاثة موارد: الأخلاق، والإجتماعيات والأدب.

فبالنسبة للأخلاق، يقال، بأنّ مسألة الحسن والقبح التي يقوم عليها علم الأخلاق وتشكّل محوراً لجميع أبحاثه هي مسألة إعتبارية، وبالتالي فهي نسبية، لأنّ الحسن هو الملائم للنفس، وبعكسه القبيح، فكلّ ما ينسجم ويتلاءم مع النفس يكون حسناً ومن ذلك المفاهيم الأخلاقية كالصدق والأمانة والكرم والرحمة و.. بخلاف الظلم والخيانة والغدر والكذب والعدوان وأمثال ذلك فهي قبيحة لأنّها لا تتلاءم مع حياة الفرد الإجتماعية.

ونلاحظ الإدراكات الإعتبارية في الإجتماعيات والحقوق كالملكية والزوجية وما إلى ذلك، فالعقل لا يرى شيئاً آخر في الخارج سوى الشخص والبيت أو السيارة مثلاً، ولكن العرف الإجتماعي اعتبر مسألة الملكية، أي انّ الذهن ينتزع ملكية هذا الشخص لهذه السيارة بالاعتبار، وهكذا في أنّ فلاناً زوج فلانة، فالزوجية لا توجد على أرض الواقع الحقيقي، وليس في الخارج سوى رجل وامرأة، والذهن ينتزع فكرة الزوجية بالإعتبار الإجتماعي كذلك. وتترتّب على هذا اللون من الإعتبار جملة من الآثار والمسائل الحقيقية، وهي السبب في اختلاط الأمر بين الحقيقي والإعتباري.

وبعبارة اُخرى أنّ لهذه المعاني الإعتبارية الوهمية آثار واقعية دائماً تتناسب معها، ولا معنى لأن يعتبر المجتمع شيئاً ليس له أثر حقيقي، وإلاّ كان لغواً.

والمورد الثالث هو الأدب والبلاغة والفنون بصورة عامّة، ونلاحظ كثرة استخدام الإعتباريات في هذا المورد كالمجاز والإستعارة بأشكالها المختلفة، ومن الواضح أنّ كلّ هذه الاُمور غير حقيقية ولا واقع لها سوى في ذهن الشاعر أو الأديب، إلاّ أنّ آثارها كبيرة جدّاً في حياة الإنسان، وخاصّة في الزمان القديم حيث كان الشعراء لهم منزلة خاصّة لدى الملوك والسلاطين وبإمكانهم التلاعب بمصير الاُمّة بقصيدة واحدة من نسيج خيال الشاعر وإن كان الأمر لا ترتبط بالواقع الحقيقي بصلة إطلاقاً، ولذا فإنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) لما سمع شعر لبيد: «ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل ...»

قال (صلى الله عليه وآله) عنه: أصدق شعر قالته العرب.

الفنون الاُخرى بدورها لا تختلف عن البلاغة والشعر، فجمال ألحان الموسيقى وروعة النحت وعذوبة الأصوات تختلف من شخص لآخر ومن ثقافة إلى اُخرى، فما يقال أنّ هذا الصوت جميل إنّما هو لتلاؤمه مع حاسّة السمع للشخص السامع، امّا مع عدم تلاؤمه فقبيح، والحال انّه من الناحية الواقعية لا تختلف قطعة موسيقية لبتهوفن عن سائر الاصوات في أنّ جميعها أمواج صوتية ذات نبرة خاصّة ..

وكذلك المدركات البصرية من المناظر الجميلة والوجوه الفاتنة والنقوش البديعة يختلف الحكم عليها من ناظر إلى آخر ومن ذوق إلى ذوق، فما يراه العربي المسافر إلى اوربا من جمال الطبيعة الساحر لا يراه كذلك الاوربي الذي اعتاد على رؤية هذه المناظر حتّى ملّ منها، فهو يرى في الصحراء المنبسطة ورمالها المتلألئة جمالاً جذّاباً، ولا يرى في وديان فرنسا الخضراء وطبيعتها الساحرة سوى تظاريس أرضية قاسية وتجاعيد عجوز، ولا يقتصر الحكم بالجمال على الإنسان، بل يشمل الحيوان وكلّ ذي شعور، فما نراه من قبح منظر الضفدعة والسلحفاة لا يراه كذلك الذكر لهذه الضفدعة أو السلحفاة، وهكذا الحال في حاسّة الشمّ والذوق واللمس فكلّ المدركات بهذه الحواس تختلف في الحكم من شخص لآخر. أي انّ هذه الأحكام اعتبارية ما عدا أصل وجود المحسوس في الخارج الذي قلنا أنّه واقعي حذراً من الوقوع في المثالية، بل إنّ بعض المدركات الحسيّة أيضاً لا وجود لها في واقع الأمر كالألوان مثلاً حيث أثبت العلم الحديث عدم واقعيتها، فلا شيء أبيض أو أسود أو أخضر في الواقع، والعين هي التي ترى هذا المقدار من الأمواج الضوئية فتحسبه لوناً أحمر أو أخضر، أي إنّ الجسم الأحمر مثلاً يمتص جميع الأشعّة الضوئية ما عدا إشعاعاً خاصّاً يعكسه لنا على شكل لون أحمر، وإلاّ فانّ الجسم المادّي لا لون له.

تقسيم الإدراكات الإعتبارية:

يقسّم السيّد الطباطبائي هذا النوع من الإدراكات إلى قسمين:

1 ــ إدراكات ما قبل الإجتماع، أي تلك الإدراكات التي لم تنشأ من المجتمع وبوحي من اجتماع الناس، بل اعتبرها الذهن بدافع من حاجات الفرد الطبيعية، وهي عبارة عن خمسة أشكال: **الوجوب، الحسن والقبح، إنتخاب الأسهل والأخف، أصل الإستخدام، وأصل متابعة العلم**.

والمراد من **الأوّل** وهو «الوجوب» أنّ الذهن يدرك في تعامله مع الأشياء الخارجية ومن خلال تفاعل الفرد مع الطبيعة انّه لابدّ ان يقوم ببعض الأعمال لإدامة حياته من قبيل ضرورة الأكل والشرب والسعي لإشباع الحاجات البدنية والرغبات النفسية، فينشيء مفهوم الوجوب الذي يعتبر أوّل إدراك إعتباري من الاعتباريات العملية للذهن، وهذا الإعتبار عام لا يستغني عنه فعل من الأفعال، فكلّ فعل يصدر من الفرد يكون بدافع من هذا الإعتبار، وحتّى الأفعال التي في ظاهرها لغوية ولا هدف منها أو يقوم بها الفرد بدافع العادة مثلاً فانّها محكومة باعتبار الوجوب، فلو سألنا شخصاً ما هو سبب قيامك بهذا العمل مع انّك تعتقد انّه لغو وغير مفيد أو مضرّ كالتدخين، لقال: ماذا أصنع .. انّني مجبور بحكم العادة أو الظروف أو المحيط وأمثال ذلك، وما يقوله الفقهاء من تقسيم الفعل من حيث الحكم إلى أحكام خمسة: وجوب، وحرمة، وإباحة، واستحباب، وكراهة، لا يرتبط بهذا الوجوب الفلسفي، لأنّ بحثنا إنّما هو بالنسبة إلى الفعل في مرحلة صدوره من الفاعل، وما ذكره الفقهاء من أوصاف للفعل إنّما هي صفات للفعل في نفسه، فذلك عام وهذا خاص، واعتباره متأخّر عن الوجوب العامّ.

امّا **الثاني** وهو «الحسن والقبح» فيمكن القول بأنّه الإعتبار الثاني المتولّد من الوجوب العامّ، فلا شكّ انّنا نحسب بعض الأُمور الطبيعية المتلائمة مع حاجاتنا ونطلق عليها اعتبار «الحسن» ونكره أُموراً أُخرى غير متلائمة معنا ونسمّيها بـــ «القبيح». كما مرّ بنا آنفاً من المدركات الحسيّة الجاذبة والمنفّرة، وبذلك نفهم أنّ الحسن والقبيح

من الأشياء عبارة عن تلاؤمها وعدم تلاؤمها مع القوّة المدركة، فهاتان صفتان إعتباريتان تلازمان كلّ فعل من الأفعال الفردية والإجتماعية.

الثالث من الإعتباريات ما قبل الإجتماع هو انتخاب الأسهل والأخف، فكلّما واجه الإنسان فعلين متشابهين في تحقيق الغاية إلاّ انّ أحدهما أيسر وأخفّ مؤونة من الآخر، إختار هذا الأيسر والأخف، وهذا الأصل الإعتباري نلاحظه في كثير من العادات واللغات ووسائل المعيشة حيث نجد أنّ الإنسان يسعى دائماً إلى تحقيق أكبر منفعة بأقل كلفة وأخفّ مؤونة.

الرابع هو أصل الإستخدام، وهو أنّ الإنسان يسعى دائماً إلى الإستفادة من الأشياء في الطبيعة لبقائه وإدامة حياته، وهذه خاصية جميع الموجودات الحيّة، فالحيوانات تستفيد من النباتات والأحياء الأُخرى لغذائها واتّخاذ الجحور وأعالي الأشجار دفعاً للأخطار المحدقة بها، وكذلك حال الإنسان بالنسبة إلى الطبيعة وما فيها، ولا يقتصر حاله على استخدام ما في الطبيعة من جماد ونبات وحيوان، بل انّه ينظر إلى أفراد نوعه من بني البشر بهذا المنظار، أي باعتبار الإستخدام وأن يستفيد منهم في حياته، إذن فمثل هذا الدافع لا يمكن أن يكون وليد المجتمع، بل هو شامل وعام، أي أنّ هذه الخصيصة في الإنسان لم تتولّد فيه بعد أن عاش ضمن المجتمع، بل كانت في وجوده قبل ذلك. وبعبارة أُخرى، إنّ الإنسان بدافع من هداية الطبيعة والتكوين يريد دائماً الإستفادة من الآخرين لمصلحته (وهو اعتبار الإستخدام) ويريد أيضاً مصلحة الجميع لتأمين مصلحته (إعتبار المجتمع)، ومن أجل مصلحة المجتمع يريد العدل الإجتماعي (إعتبار حسن العدل وقبح الظلم).

الخامس، أصل متابعة العلم، ويتلخّص في أنّ الإنسان له ارتباط مستديم مع العالم الخارجي، فيتّجه في حالة الجوع إلى الغذاء ليتناول منه ويسدّ رمقه، وفي حالة العطش يتّجه نحو الماء ليروي ظمأه، وهكذا الحال في مئات الموارد التي تواجه الإنسان في كلّ يوم، فهو من جهة يؤمن بالواقع الخارجي، ومن جهة أُخرى يستخدم علمه بالواقع وسيلة لتحقيق أهدافه، فعلمه بوجود الماء وعلمه بأنّ الماء يرفع العطش يدفعه إلى تناوله، وهذا يعني أنّه جعل العلم أصلاً للمتابعة، أمّا سائر أنواع الكشف الأدنى من العلم كالظنّ والشكّ والإحتمال فليست كذلك لأنّها في الحقيقة إدراك متزلزل وغامض، فلا يمكنها أن تدفع الإنسان نحو جهة معيّنة.

ومن ذلك يتّضح أنّ اعتبار حجيّة العلم أحد الإدراكات الإعتبارية العامّة قبل الإجتماع.

2 ـ إدراكات ما بعد الإجتماع

وهي الإدراكات التي وردت الذهن من خلال التفاعل الإجتماعي للفرد، وهي إلى درجة من الكثرة بحيث إنّ الفكر لا يستطيع معها التوفيق في عملية الفرز بين الأصل منها والفرع، والوهمي منها والحقيقي، ولذا نجد أنّ علماء النفس والإجتماع في دراساتهم يتوجّهون إلى القرى النائية والقبائل ذوات الحياة البسيطة للتحقيق في حياة الإنسان النفسية والإجتماعية بعيداً عن الاعتباريات الإجتماعية المتكثّرة والمتشابكة في حياة الإنسان المتمدّن.

ونقتصر في ذكرنا لهذا اللون من الإدراكات على بعض الأُصول والجذور التي تسترفد منها سائر الاعتباريات الإجتماعية:

1 ــ أصل الملكية، وهو في الأصل اعتبار الإختصاص الناشيء من أصل الإستخدام، فكلّ شخص عندما يريد الإنتفاع بما في الطبيعة يحاول حيازة شيء له في البداية ليضمن عدم اشتراك غيره فيه، وهو معنى «التحجير» في الفقه، ومن ثمّ بدأ اعتبار الملكية من الحقوق التي تتولّد من الإختصاص، فالحقّ يطلق على ملك الفائدة، والملك يطلق على ملك العين، وتدريجيّاً نشأت عمليّة «تبادل الملكية» لاحتياج الإنسان إلى ما في يد الغير، وبواسطة عملية المبادلة هذه نشأت عدّة اعتبارات في تعامل الناس فيما بينهم من بيع وشراء وإجارة وملك شخصي وعام وغير ذلك، ومن ثم اعتبار الشخص الثري والفقير هذا الإحتياج أدّى إلى اعتبار «النقد» من ذهب وفضّة وعملة ورقية وما يترتّب عليها من أحكام شرعية وقانونية.

2 ــ اعتبار اللغة، وتلعب اللغة دوراً محورياً في الحضارة البشرية، وكما يرى الفلاسفة أنّ اعتبار اللغة هو من مختصّات الإنسان، ويتفرّع على هذا الإعتبار جملة من الاعتباريات الإجتماعية والأخلاقية الأُخرى، فالإنسان بدون اللغة كالطفل الذي يعيش مع إحساساته وعواطفه فقط، فيضطر لإفهام الآخرين بحالاته المختلفة من جوع وعطش ورغبات وميول نفسية، وكذلك لتسهيل التعامل معهم إلى اختراع اللغة واعتبار كلّ لفظ معيّن يدلّ على معنىً معيّن، وبالتكرار وكثرة الممارسة أصبح لا يلتفت إلى الألفاظ بموادّها، بل لما تدلّ عليها من معان، بل أنّ الإقتران بين اللفظ والمعنى أصبح إلى درجة أنّ حسن وقبح المعاني يسري إلى الألفاظ أيضاً، فتصبح حسنة أو قبيحة تبعاً لمعانيها.

3 ــ الرئاسة ولوازمها: وهذا الأصل من توابع أصل الإستخدام أيضاً، ولا يكاد يخلو منه مجتمع بشري في الماضي والحاضر، ويتفرّع على ذلك إعتبارات كثيرة وخاصّة المفاهيم الطبقية ومظاهر الإحترام والتعظيم لعنوان الرئيس هو الوزير والمدير والقائد والضابط والشرطي وما إلى ذلك من مراتب إجتماعية لها صلاحيات الأمر والنهي، ويتولّد من هذا الإعتبار أيضاً مفهوم الأمر والنهي والثواب والعقاب والقانون والشرع والحكومة والرعيّة وأمثال ذلك.

4 ــ اعتبارات عند تساوي الطرفين، وهي سلسلة من الإعتبارات تلاحظ عند تساوي الطرفين وبدون أن يكون هناك رئيس ومرؤوس من قبيل أشكال التبادل الإجتماعي والعلاقات والحقوق المتعادلة بين الأفراد، ولهذا يقال للأوامر والنواهي الصادرة من رتبة مساوية انّها أوامر ونواه إرشادية ــ في مقابل الأوامر والنواهي المولوية في الإعتبار السابق، أي في حالة الرئاسة والمرؤوسية ــ من إرشادات المعلّمين والعلماء والأطباء لسائر الناس من المتعلّمين المرضى والجانحين.

* * *

الفصل الثاني

الإدراك الحسّي

- العوامل المؤثرة في الادراك الحسّي
- خصائص الادراك الحسّي
- مصادر الادراك الحسّي
- أهمية الادراك الحسّي
- سلبيات الادراك الحسّي

نافذة:

إهتم الحكماء المسلمون وعلماء النفس على السواء بمسألة الإدراك الحسّي للفرد حيث يعتبر نافذته على العالم، ومنه ترد جميع المعلومات والتصورات على الذهن، وبواسطته تتم رسم شخصية الفرد وتحديد معالم النفس، وهو الخطوة الأُولى في اتصال الانسان مع الغير، سواء عالم الطبيعة أو المجتمع.

والإدراك الحسّي قد يظهر منه أنه شيء واحد، وهو «**انطباع صورة الشيء المحسوس في الذهن**»، إلاّ أنه في الحقيقة يحتوي على عمليتين متقارنتين:

«**إحداهما**» احساس إحدى الحواس البدنية بوجود الموضوع وإرسالها الصور المحسوسة إلى الذهن بواسطة الأعصاب.

و«الأُخرى»: عملية الذهن في إدراك وفهم وتأويل هذا المحسوس، ويطلق عادة على الأوّل اسم الانتباه أو الإحساس، بينما يختص الثاني بمصطلح «الإدراك»، أي أن الإدراك الحسي يتقوم بما يفسره ذهننا عن المحسوسات. وبهذا يمكن تعريف الأوّل وهو «**الإحساس**» بأنّه «**انتقال تأثير المحرك من الحاسة إلى الجهاز العصبي**».

بينما يعرّف «**الادراك**» بمفهومه الواسع بأنّه: «**تحليل ذهني أو نفسي لمعطيات الحواس واضفاء المعنى عليها**».

ولذا يختلف إدراك الطفل عن الكبير، والمجنون عن العاقل، والإنسان عن الحيوان، مع أنهم مشتركون في الحواس الخمس وهي: **اللامسة، والذائقة، والشامة، والسامعة، والباصرة**، وما ذلك إلاّ لاختلاف تفسير الذهن عن الواقعة الواحدة في كلٍّ منهم، فالطفل قد يدرك أُموراً كثيرة من وسائل اللعب ما لا يدركه الكبير، ولا يفهم من الكتب أو الأموال إلاّ أوراقاً عديمة الفائدة، ومن الذهب إلاّأنه جسم لامع، ويرتبط سلوكه مع المواضيع الخارجية بمقدار إدراكه هذا، فيقوم بتمزيق الكتاب والأوراق النقدية تبعاً لتصوره هذا، بينما يقوم الكبير بالاحتفاظ بها والاهتمام بها، وقد يكون إدراك الكتاب مهماً لبعض الناس دون بعض، كذلك قد تدرك النساء من الأزياء أو ألوان الطبخات المشهية وتفكر في كيفية صنعها ما لا يفهمه الرجل الذي يفكر في أكلها فقط، وقد يرى الفلكي النجوم فيدركها غير إدراكنا لها.

وخير مثال على اختلاف الإدراك مع وحدة المنبّه هو ما ورد في كتب الأخلاق، عن ثلاثة يمشون في حقل، حكيم وفلاح مع حماره، **فالحمار** ينظر إلى السنابل الخضراء ولا يدرك منها سوى أنها مهيئة للأكل ويتمنى أن يسمح له صاحبه دقائق معدودة ثم ليكن ما يكون، **والفلاح** يدرك منها معنى أرقى من ذلك، فقسم منه للأكل

والقسم الآخر لبيعه وشراء ما يحتاجه هو وأهله إلى نهاية السنة، **والحكيم** يدرك من هذا المنظر عظمة الخالق جلّ وعلا ولطفه ورحمته للعباد وعودة الحياة بعد الموت، كما قال تعالى:

(فانظر الى آثار رحمة اللّه كيف يحيي الأرض بعد موتها إنّ ذلك لمحيي الموتى وهو على كلِّ شيء قدير)[25].

وبذلك يمكن القول أن هناك نظرتين على موضوع واحد دائماً، فبالنظرة الأُولى لا يختلف اثنان في ادراك ذلك الموضوع الخارجي، ولكن الاختلاف كل الاختلاف في النظر الثاني، وهو الجزء الثاني من عملية الادراك، أي عملية تفسير وتأويل الذهن للموضوعات المدرَكة، فمثلاً رؤية متسوّل جالس على قارعة الطريق قد تثير إدراكات مختلفة لمن يراه، فبعض يراه شخصاً مستحقاً للترحم، وآخر يراه كذاباً محتالاً، وثالث لا يعنيه شيء مما يراه، ورابع يراه وهو شارد الذهن، فلو سألته عنه قال: إنّه لم يرَ في طريقه متسولاً قط.

والقرآن الكريم يحكي لنا قصة من هذا القبيل تؤيد اختلاف الادراكات باختلاف الأشخاص والمعتقدات، فعندما خرج قارون على قومه في زينته نظر إليه جماعة من بني إسرائيل وفيهم الجهلاء وأهل العلم، فقال الجهلاء الذين يريدون الحياة الدنيا:

(ياليتَ لَنا مِثلَ ما أُوتِي قارُونُ إنّهُ لَذُو حَظٍّ عَظيم)[26].

وكلامهم هذا يدل على أنهم أدركوا في مظاهر الزينة هذه الكمال الإنساني، ولذلك تمنّوا أن يكون لهم منه نصيب، أما الذين أُوتوا العلم فأدركوا من ذلك مظهراً براقاً فارغ المحتوى، وعنواناً وهمياً، ومقاماً ظاهرياً سريع الزوال، ولذلك قال القرآن الكريم في حديثه عنهم:

(وَقَالَ الّذينَ أُوتُوا العِلمَ وَيلَكُم ثَوابُ اللهِ خَيرٌ لِمَنْ آمَنَ وعَمِلَ صالِحاً...)[27].

* * *

العوامل المؤثرة في الإدراك:

ما تقدم من اختلاف إدراك الأفراد بالنسبة إلى منبّه معين لم ينشأ اعتباطاً، بل هناك عوامل كثيرة خارجية وداخلية دخيلة في صياغة الوجود الذهني للموضوع المدرَك، ولا بأس بالاشارة إلى أهمها:

1 ــ عامل العقيدة:

ما تقدم ذكره من حكاية قارون وموقف من يعاني الطفولة الفكرية الذين يتحركون بوحي شهواتهم في مقابل أهل العلم الذين ينطلقون من موقع الرسالة في ادراكهم سرابية الثروة واشكال الزينة المادية يدلّ دلالة قاطعة على دور العقيدة وأهمية الايديولوجية والمعرفة الكونية في صياغة الإدراكات والوجود الذهني للموضوعات الخارجية،

---

(25) سورة الروم: الآية 50.

(26) سورة القصص: الآية 79.

(27) سورة القصص: الآية 80.

فالمؤمن عند رؤيته للصنم يدرك غير ما يدركه عابد الوثن، ولا يقتصر الفرق بينهما في الأُمور العبادية، فكل ما يراه المؤمن من أسباب القدرة والثروة والمقام الاجتماعي من الملك والرئاسة والقصور الشامخة لا تشكل لديه مفهوماً وعنواناً واقعياً سوى أنها خاضعة لقوة أعلى بيدها كل شيء، فلا تكون هذه المظاهر البراقة لديه إلاّ كأدوات اللعب للأطفال، في حين أن الرئاسات والثراء المادي والعناوين الاجتماعية بالنسبة إلى الانسان المادي هي الأصل حيث لا يرى شيئاً آخر وراء هذه القدرات والعناوين المادية، وبالتالي يتحكم هذا اللون من الادراك في سلوكه وشخصيته، فيحترم الغني لأمواله، ويخاف من السلطان لقدرته، ويتجمد على مفاهيم مفرغة من محتواها الروحي وإن كانت مغلفة بغلافات ناعمة وبرّاقة.

ويسري هذا الفرق في كيفية الإدراك الذهني إلى الجزئيات أيضاً، فلو أبصر المؤمن جنازة فانه يدرك منها معاني كثيرةً من قدرة الله تعالى، وضعف الانسان، والنهاية المحتومة لكل البشر، والحياة الأُخروية، وغير ذلك، أمّا الفرد المادي فلا يدرك منها شيئاً من هذا القبيل، وكذلك إذا سمع أحدهم قرآناً، فالمؤمن يكون حاله كما قال القرآن الكريم:

(تقشعرُّ منه جلود الذين يخشون ربَّهم ثمّ تلينُ جلُودهم وقلوبهم إلى ذِكر اللّه)[28].

اما الانسان المادي فيقول:

(قد سمعنا لو نشاءُ لقلنا مثل هذا إن هذا إلاّ أساطير الاوّلين)[29].

2 ـ العوامل الفسيولوجية:

عندما يدخل الرجل وزوجته وطفلهما السوق، فقد يمرون على حاجيات كثيرة ولا يدرك منها الزوج ما تدركه زوجته، ويدرك الطفل من مجموعة اُخرى ما لا يدركه الأبوان، فالملابس الزاهية والأسورة البرّاقة وبعض اللوازم المنزلية قد لا تعني شيئاً بالنسبة إلى الرجل، بينما هي كل شيء بالنسبة إلى المرأة، وكذلك قد يقع نظر الطفل على أشياء من أدوات اللعب فيتصور منها أشياء كثيرة لا تعني شيئاً للوالدين.

وحينما تكون جائعاً فتمر على مطعم فيه أنواع المأكولات فتشم روائح الأطعمة الشهية، أو يقع بصرك على الحلويات مثلاً، فتدرك معنى لا تدركه إذا كنت شبعاناً، أو في غفلة تامّة.

وعندما يرى الرجل المرأة الجميلة يدرك منها غير ما يدركه الطفل أو إمرأة اُخرى، وكذلك العكس، كلّ ذلك يشير إلى تأثير الحاجات الجسدية ودخالة العوامل الفسيولوجية في كيفية تفسير الذهن في عملية الإدراك.

3 ـ العوامل الثقافية:

علامات المرور والضوء الأخضر أو الأحمر يدرك منها سائق السيارة معنىً خاصاً قد لا يدركه غيره أي لا تعني شيئاً عنده، وكذلك الكتابة عند الشخص الأُمي أو من لا يعرف اللغة المكتوبة، فلا يدرك منها شيئاً سوى خطوط

---

(28) سورة الزمر: الآية 23.

(29) سورة الانفال: الآية 31.

مرتبة ترتيباً خاصاً، أو من يسمع متكلماً بغير لغته فانه لا يدرك منه سوى أصوات غير مفهومة، ورؤية الطير في الهواء لمن له هواية في تربية الطيور، والخيل وأنواعها بالنسبة لأصحاب مسابقات الفروسية، والنجوم لعالم الفلك وأمثال ذلك، حيث يدرك هؤلاء منها غير ما يدركه الآخرون، وذلك بفعل الثقافة والمردودات الحسيّة يحملونها في أذهانهم.

4 ـ العوامل النفسية:

يختلف الناس كثيراً في مدى انفعالهم وتصوّرهم للمناظر والأصوات المختلفة، وقد أُجريت تجارب كثيرة في رؤية عدة أشخاص لمنظر معيّن غير واضح المعالم، فكل أدرك منه ما يتلاءم مع روحيّته ومزاجه كما في قطعة الرخام والمرمر ذات الخطوط والنقوش المبهمة، وقد ثبت أن العقد النفسية وعالم اللاشعور بصورة عامة لها دخل كبير في كيفية تفسير الذهن للمحسوسات الخارجية الواردة عليه من الحواس، فالمصاب بالعقد الجنسية يفسّر كلّ ما تقع عليه عيناه وتسمعه أُذناه تفسيراً جنسياً كما يقول فرويد.

الاعتياد بدوره يعتبر من العوامل النفسية المؤثرة في عملية الإدراك الحسّي، فرائحة الخمر ودخان التبغ أو المخدرات بصورة عامة تكون لذيذة وطيبة للمعتاد عليها دون غيره، الحبّ والبغض للأشخاص والموضوعات الخارجية تؤثر بصورة مباشرة في عملية الإدراك وتفسيره، فمن يحب شخصاً يرى فيه صورة الملاّك، في حين يراه المبغض له بصورة شيطان، وقد لا يرى المحبّ إلاّإيجابيات المحبوب ويعمى تماماً عن النقاط السلبية فيه بالرغم من وجودها، بل قد يفسّرها أيضاً تفسيراً إيجابياً ويرى السيئات حسنات، وعلى عكس ذلك يكون المبغض، كما قال الشاعر:

وعين الرضا عن كل عيب كليلة*ولكن عين السخط تبدي المساوئا**

* * *

«مراحل الإدراك»

الإدراك يتم في الحيوان والإنسان على عدّة مراحل، إلاّ أن الانسان أُوتي من قوى عقلية وروحية يتجاوز بها حدود الحسّ والمادة، فمن الخطأ أن نحصر الإدراك في الإنسان بالجانب المادي الذي يتساوى فيه الحيوان والانسان، وقد أكّد حكماء الإسلام على أن الإدراك في الانسان يتم على مراحل:

1 ــ الإدراك الحسّي، وهو ادراك الحواس للمؤثرات الخارجية.

2 ــ الإدراك الذهني للمحسوسات، وهو ادراك الذهن لمدركات الحواس.

3 ــ الإدراك الخيالي، وهو ادراك القوة الخيالية لتصورات قد لا يكون لها وجود واقعي كما سيأتي الكلام فيه، وإلى هنا يشترك الحيوان مع الإنسان.

4 ــ الإدراك العقلي، من اكتشاف القوانين الكلية واستخراج المفاهيم الأخلاقية من مفرداتها وإدراك الحسن والقبح وغير ذلك، وقد تقدم بعض الكلام عن هذه المراحل.

5 ــ الإدراك الروحي، وهو الذي يعبّر عنه بالوحي لدى الأنبياء(عليهم السلام) والإلهام والاشراق والنور الذي يضي في قلوب الأولياء والعرفاء، ومن الواضح أنه مرحلة أعلى من العقل إلاّ أنّها لا تتنافى معه، وغير مشروطة بأن يكون مصدرها الواقع الخارجي ثم الذهن، أي قد لا يكون مصدرها المعقولات الأولية، بل اتصال الرّوح مباشرة بعالم الغيب وتلقي المعلومات منه، ولذا قد يظهر في بعض الأحيان أنها مخالفة للعقل، كما يظهر من بعض كلمات العرفاء والمتصوفة في رفضهم للعقل وعدم اعتبارهم له، إلاّ أن الصحيح كما يذكر في محله انه من المحال فرض الاختلاف والتنافي بينهما، ولكن بما أن الادراك الأخير أعلى مرحلة من العقل فقد يدرك الكثير من الأُمور التي تبدو عجيبة وغريبة للعقل البشري السائد، ولكنه بالتأمل العقلي والتعمق الفكري يصل الفرد إلى التصديق بكل الادراكات من النوع الأخير.

خصائص الإدراك الحسّي:

الإدراك الحسّي في الانسان والحيوان على السواء له خصائص ومميزات في الواقع الموضوعي لا بأس بالإشارة إليها، **فمنها** أن هذا اللون من الإدراك يتعلق بالأُمور الجزئية فقط ولا يدرك الكليات، أي أن الطفل مثلاً يرى الأشخاص كافراد مستقلين لا يجمعهم مفهوم مشترك في دائرة الوعي، أي من دون انتزاع عنوان «الإنسان الكلّي» من هؤلاء، وهكذا الحال في ادراك الحيوان للمحسوسات.

الثّاني: إنّه ادراك ظاهري لا يتوغل إلى الأعماق، فالعين ترى الألوان، والاذن تسمع الأصوات وليست له قابلية على ادراك ماهية الأشياء والقوانين التي تربط بينها من قبيل العلّة والمعلول، فلو رأت العين النار وأحسّ الجسم بالحرارة بتبعها فالحواس لا يمكن أن تدرك أن هذا علّة لذاك.

الثالث: إن الإدراكات الحسّية تتعلق بالحال لا بالزمان الماضي ولا المستقبل، فالإنسان لا يرى ولا يسمع الحوادث الماضية ولا المستقبلية، وهكذا الكلام في حاسة الشم والذوق واللمس.

والرّابع: إنّ هذا الإدراك يقتصر على دائرة محدودة من المكان ــ أي المكان الذي يعيش فيه الإنسان، فلا يستطيع الإنسان رؤية منطقة اُخرى غير منطقته التي هو فيها الآن، وأما ما يقال بأنه يراها بالتلفاز أو يسمع صوت صديقه بالتلفون من بلد آخر، فذلك تمّ بمساعدة العقل والإختراعات العلمية في عملية توظيف مفردات الطبيعة لخدمة الإنسان، ثمّ أن ما يراه بالتلفاز ليس هو ذلك البلد حقيقة بل صورته.

مصادر الإدراك الحسّي:

ذكر علماء الإسلام نوعين من المصادر للإدراك الحسي، **أحدهما**: «**الحسّ الظاهري**»، وهو مدركات الحواس الخمس.

والآخر: «**الحس الباطني**»، وهو الذي يموّن الذهن بالإدراكات الباطنية وما يجري في داخل الانسان من إحساسات بدنية كالجوع والعطش والتعب والمرض وأمثال ذلك، أو مدركات ذهنية من تخيّل وتذكر وتفكر وتعقل، أو مشاعر نفسية كالفرح والحزن والحبّ وسائر الانفعالات والعواطف النفسية.

* * *

«الحس الظّاهري»

أما الحواس الظاهرية فنجدها مرتّبة في الكتب الفلسفية الاسلامية بالترتيب التالي: **اللامسة والذائقة والشّامة والسامعة والباصرة**، يقول صاحب المنظومة «**السبزواري**»:

المشعر الظاهر للخمس انقسم*لمس وذوق، بصر، سمع، وشم**

وهذا التّرتيب موجود في كتابات ابن سينا ونصير الدين الطوسي والغزالي وابن رشد وغيرهم، وهو مقتبس من فلاسفة اليونان مع بعض التّعديل والتّطوير(30).

ومجرد اتصال أحد الحواس الخمس بالواقع الخارجي لا يكفي لحصول الإدراك ما لم يلحقه الإدراك الذهني، كما تقدم، فالإدراك الحسّي للاّمسة هو أن تتصل بالجسم الحار مثلاً، فتتأثر به بشكل خاص، وترسل هذا اللون من التأثر والانفعال إلى الأعصاب لتقوم بإيصاله إلى الذهن، إلى هنا انتهت مسؤولية الحاسة اللامسة والأعصاب، ثم يأتي دور الادراك الذهني بأن يلتفت الذهن إلى ما ترسله هذه الحاسة إليه، وإلاّ امتنعت عملية الادراك، ولذا نجد الحواس كثيراً ما ترسل إلى الذهن إدراكاتها، إلاّ أن الذهن ونتيجة لتزاحم المدركات الحسية أو بسبب حالات التوتر التي تفرضها حالات الصراع النفسي لا يدرك منها إلاّ بعضها ويهمل الباقي غير المهم منها، فالفرد المستغرق في رؤية شيء قد يغفل عن سماع الأصوات حوله، أو يغفل عن وجود المسبحة في يده وهكذا، فالإدراك الذهني مشروط إذن بالتوجه والالتفات، وأيضاً قاصر عن استيعاب جميع إرساليات الحواس.

عدم الخطأ لدى الحواس

وشيء آخر في الإدراك الحسّي أنه لا يخطيء مطلقاً في دائرة رصده للواقع الموضوعي المتحرك خلافاً لما هو المعروف من خطأ الحواس، إنما الخطأ في دائرة اُخرى وهي تفسير الذهن لما أرسلته الحواس، فالباصرة مثلاً لا تخطيء في رؤية السراب، فالإدراك الحسي للعين يؤكد وجود شيء لامع في الاُفق، وهذه حقيقة واقعية تنشأ من انعكاسات النور، إلاّ أنها عندما تصل إلى الذهن يقوم الذهن بتفسيرها تفسيراً خاطئاً، ويحكم بأن هذا البريق هو بريق الماء، يقول السيد الطباطبائي صاحب الميزان:

«..ومن ذلك يتّضح في مورد الصواب والخطأ (في الادراك الحسي) ثلاثة شروط رئيسية:

1 ــ النسبة والقياس.

---

(30) انظر «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» للعلاّمة الحلّي ــ 205ــ والنفس من كتاب الشفاء ــ لابن سيناء تحقيق حسن زادة الآملي ــ ص93 ــ 180 ــ والأسفار لصدر المتألهين ــ ج8 ــ الباب الرابع ص157.

2 ــ الوحدة بين المقيس والمقيس عليه.

3 ــ الحكم، وهو عبارة عن أن «هذا هو ذاك».

(فلو تخلف أحد هذه الشرائط لما أمكن الحكم بالصواب والخطأ)

العضو الحساس للكائن الحي يتأثر لدى اتصاله بالجسم الخارجي، فترد الى ذلك العضو شيء من خواص ذلك الجسم، وبعد أن يتصرف العضو الحاس بالخواص الطبيعية له يحدث من ذلك أثر (انفعال) مركب من واقعية الجسم وخصوصياته، وواقعية العضو وخصوصياته، وفي هذه المرحلة لا يوجد أي حكم، فلا يوجد صواب أو خطأ في البين.

وبعد ذلك وفي المرتبة الثانية تقوم قوّة أُخرى باصدار أحكام على ما ورد من الحس، من جهة الصغر والكبر، والجهة والحركة وان هذا الجزء أكبر من ذلك الجزء وهذا متحرك ...وفي هذه المرحلة بالرغم من وجود الحكم، إلاّ أنه وبسبب عدم وجود التطبيق والنسبة والمقايسة، فلا يتحقق معنى للصواب والخطأ أيضاً.

وفي المرحلة الثالثة تسعى القوة التي تصدر الاحكام الى التطبيق الخارجي لما تشاهد من اختلاف بين مدركاتها.. ومن هذا البيان يمكن تحصيل النتائج التالية:

1 ــ لا يوجد خطأ في مرتبة العمل الطبيعي للاعضاء الحاسة.

2 ــ لا يوجد هناك خطأ في مرتبة حصول الادراك الحسي.

3 ــ لا يوجد هناك خطأ في مرتبة الحكم في متن الادراك الحسي قبل التطبيق مع الخارج.

ومن ذلك يعلم أن الخطأ في مرتبة أدنى من تلك المراتب، وهي مرتبة الادراك والحكم المقرون بالمقايسة والتطبيق مع الخارج»[31]

أما ترتيب الحواس بالكيفية المذكورة في كتب الحكماء، فلعله للتقدم بحسب الأشياء المدركة، بأن تدرك اللامسة أقرب الأشياء الموجودة في الخارج، والذائقة كذلك، ثم الشامة حيث تدرك الموضوعات الخارجية مع فاصلة قليلة، ثم يليها السمع الذي يدرك الأصوات مع فاصلة أكبر، وأخيراً الباصرة التي تدرك من مسافات بعيدة، ويمكن أن يكون الترتيب للتقدم الزماني في ظهور كل واحدة منها لدى الطفل عند الولادة.

تأكيد القرآن على حاستي السمع والبصر:

المطلب المهم هنا أن القرآن الكريم له رأي آخر في ترتيب الحواس الظاهرية، فقد أكّد على حاستي السمع والبصر دون ذكر ما قبلها من الحواس، حيث نلاحظ هذا المعنى كثيراً في الآيات الشريفة:

(إنّ السَّمعَ وَالبَصرَ وَالفُؤادَ كُلّ اُولئكَ كَانَ عَنْهُ مَسؤولاً)[32].

ذكر المفسّرون في سبب تخصيص الآيات الشريفة للسمع والبصر دون غيرهما من الحواس لأهميتهما بالنسبة للانسان وشدة الحاجة إليهما، بينما لو فقد الانسان حاسة الشم مثلاً لما أثّر ذلك على مسيرة حياته تأثيراً بالغاً.

---

(31) محمد حسين الطباطبائي اصول الفلسفة وروش رئاليسم، ص48 و49.

(32) سورة الاسراء: الآية 36.

ولكن الآيات الشريفة لا تكتفي بحذف الحواس الثلاث الأوائل، بل تضم إلى حاستي السمع والبصر جهازاً مدركاً آخر وهو الفؤاد، أو القلب، وبذلك يمكن أن نستفيد معنىً أعمق لهذا التخصيص، وهو إن الحواس الثلاث غير المذكورة يشترك فيها الانسان مع الحيوان في وجودها وفي كيفية الاستفادة منها، ولذلك لا تعتبر مرحلة تكاملية وعنواناً متميزاً للانسان حتى يحاسب ويسأل عنها يوم القيامة، بخلاف السمع والبصر، فان الانسان وإن اشترك مع الحيوان في أصل وجودهما، إلاّ أنه يستفيد منهما في تكامله المعنوي أيضاً، أي أنه يستفيد من السمع في سماع كلام الحق فيتبعه ويسمع الباطل فيتجنبه، وكذلك في البصر، فهو يرى الآيات الإلهية وعظمة الخلق فتدله على الخالق، ويرى كيفية موت الأرض في الخريف وعودة الحياة لها في الربيع فيدرك المعاد يوم القيامة، كما ورد هذا المعنى في الكثير من الآيات الشريفة:

(وَترى الأرض هامِدةً فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزّت وربت وأنبتت من كلّ زوج بهيج، ذلك بأنَّ اللّهَ هو الحقّ وأنّه يحيي الموتى وأنّه على كلّ شيء قدير)[33].

وبعبارة اُخرى: ان للإنسان نوعين من السمع والبصر: مادي ومعنوي، فقد يسمع بأُذنه الأدلة والبراهين على الأُمور الحقّة، ولكنه لا يسمعها في الباطن، أي لا يؤمن بها، والمقصود انّه لا يسمعها باذن الروح وإن سمعها باذن الجسد، ويرى شيئاً بعينه المادية إلاّ أنّه لا يراه بعين البصيرة، كما في الآية الشريفة:

(وَتَراهُم يَنظُرونَ إليكَ وَهُم لا يُبصِرونَ).[34]

ومن ذلك ما ورد في الروايات الشريفة من أن المؤمن له عينان واُذنان: ظاهرية وباطنية، ولذلك كان السؤال والحساب على السمع والبصر دون أخواتهما، فيقال للإنسان أنك سمعت آيات القرآن الكريم والأدلة والبراهين على التوحيد والمعاد وسائر العقائد الحقّة، فلماذا لم تؤمن بها؟ وقد رأيت عظمة الله تعالى في خلقه وعجائب مخلوقاته، فلماذا الجمود على القداسة المزيفة للثقافات الباطلة؟ وكذلك يسأل عن الفؤاد ــ وهو محل الإيمان ــ في المرحلة الأخيرة فيما لو آمن في المرحلة السابقة: إنك آمنت بالله تعالى وشريعته، فلماذا لم تعمل طبقاً لإيمانك؟ ولماذا كنت تواجه الحق من موقع الوضوح في الرؤية ولكنّك تصرّ على الابتعاد عنه؟!

أو يكون السؤال عن الفؤاد وهو محل الروح الإلهي المقدس أنّه لماذا لم يهتم به في تطهيره من الأخلاق الذميمة والرغبات الدنيوية والميول الشيطانية؟ ولماذا لم ينفذ اشعاع التوحيد في كافة مسارب التجربة العاطفية والسلوكية؟ وهذا أيضاً يعود بدوره للقسم الأول، إلاّ أنه لا يقتصر على الأفعال، بل يشمل الأُمور المعنوية والأخلاق.

* * *

كيفية عمل الحواس:

أما الحديث عن كل واحدة من الحواس الخمس وكيفية عملها وارتباطها مع الذهن بواسطة الأعصاب فالعلم الحديث قد قطع أشواطاً كبيرة في هذا المجال، ولا نرى من الضروري التعرض لها بالتفصيل فهي مذكورة في كتب

(33) سورة الحج: الآية 5 ــ 6.

(34) سورة الاعراف: الآية 198.

علم النفس، وعلم الفسلجة، والأحياء، والطب كل بحسب غرضه، وكلمات الفلاسفة القدماء نجدها قاصرة ومتهافتة لمحدودية المجال التجريبي، وانعدام الوسائل المتطورة المستخدمة في هذا المجال، ولذا اعتمدوا على التحليل العقلي في الأغلب، ولا نجد كثير فائدة في ذكر التفاصيل التي ذكروها عن كل واحدة من الحواس والنظريات المختلفة عندهم في هذا المجال بعد التحقيقات والانجازات العلمية الحديثة، لأن هذه المباحث تجريبية ومادية أكثر من كونها نفسية وعقلية بحتة، وقد استرفدت الفلسفة وعلم النفس الكثير من مفرداتهما المعرفية واثباتاتهما الموضوعية في دائرة الادراك الحسّي من مجلوبات العلوم الحديثة والمعطيات التي أفرزها التطور.

عمل الباصرة:

كان الخلاف شديداً بين القدماء أن «**عملية الإبصار**» هل تحدث بخروج الشعاع من العين نحو الجسم المرئي ليحدث الإبصار، أو بالعكس تكون بانعكاس النور من الجسم الخارجي نحو العين فتنطبع صورة ذلك الجسم في شبكية العين، وكل واحد من الطرفين يذكر أدلته على قوله، ولكن الآن أصبح من الواضح بطلان الرأي الأول، ولذا لم يعد هناك قائل به، إنّ أكثر الفلاسفة المسلمين ذهبوا إلى الرأي الثاني ودعموه بأدلة قوية، يقول ابن سينا في هذا المجال:

«**وقال آخرون إن الإدراك البصري بانطباع أشباح المحسوسات المرئية في الرطوبة الجليدية من العين عند توسط الجسم المرئي بالفعل عند إشراق الضوء عليه انطباع الصورة في المرائي، فلو أن المرائي كانت ذات قوة باصرة لأدركت الصورة المنطبعة فيها، وهذه طريقة ارسطوطالس الفيلسوف، وهو القول الصحيح والمعتمد**»[35].

ثم يردّ نظرية خروج الشعاع من العين بعدة براهين منها قوله:

«**فيجب أن يكون ضعفاء الأبصار إذا اجتمعوا رأوا أقوى، وإذا تفرقوا رأوا أضعف، وأن ضعيف البصر إذا قعد جنب قوي البصر رأى أشدّ .. لأن الضعيف إذا وجد معونة من خارج كان لا محالة أقوى فعلاً، ثم نحن نشاهد ضعيف البصر لا يزيده اقتران أقوياء البصر به، أو اجتماع كثرة ضعفاء البصر معه شيء في إبصاره، فتبيّن أن المقدمة باطلة**»[36].

وذهب إلى هذا القول أيضاً الفارابي والغزالي[37] ومحمد بن زكريا الرازي[38]وغيرهم، بينما ذهب نصير الدين الطوسي إلى نظرية خروج الشعاع من العين، قال العلامة في كتاب شرح التجريد للطوسي:

«**إختلف الناس في كيفية الابصار، فقال قوم إنه بخروج شعاع متصل من العين أي المرئي على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئي وهو اختيار المصنف ــ أي الخواجة الطوسي ــ**»[39].

---

(35) رسائل ابن سينا، ص 181.

(36) كتاب النفس، من الشفاء ــ لابن سيناء تحقيق حسن زادة الآملي ــ ص 106 و 107.

(37) الغزالي ــ مقاصد الفلاسفة ــ ص281.

(38) الرازي ــ المباحث المشرقية ــ ج2 ص197.

(39) العلاّمة الحلّي ــ شرح تجريد الاعتقاد ــ ص409.

والنكتة المهمة هنا هو أن «صدر المتألهين» مؤسس الحكمة المتعالية نقض كلا القولين وأبطلهما وأثبت أن الرؤية لا تكون بخروج الشعاع من العين، ولا تتحقق بمجرد انعكاس نور الجسم الخارجي على الشبكية، لأن مجرد ذلك لا يعني سوى انطباع صورة صغيرة للجسم الخارجي على شبكية العين، وهذا لا يكفي في عملية الرؤية، بل هي أعمق من ذلك، لأننا لا نرى صورة الشيء فحسب، بل نرى نفس الشيء في الخارج، إذن بعد انطباع الصورة في العين، هناك عملية أُخرى تجري في الذهن والنفس، وتكون الصورة المنطبعة مقدمة للرؤية، لا أنّها الرؤية نفسها، يقول في كتابه الأسفار:

«**والحق عندنا غير هذه الثلاثة، وهو أن الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجرّدة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله**»[40].

ومراده من الأقوال الثلاثة هو القولان المتقدمان بإضافة قول ثالث لشيخ الإشراق يرى فيه أن الإبصار يتحقق للنفس بعلم حضوري عندما يقع الجسم المستنير أمام العين، وليس هو من قبيل العلم الحصولي المتعارف[41].

والمطلب الآخر في باب الإبصار هو تأكيد علماء الأخلاق على البصر القلبي ويدعى بالبصيرة كما مرّ قبل قليل في تأكيد القرآن الكريم على البصيرة دون البصر، وما البصر الظاهري إلاّ وسيلة لإدراك الحقائق بواسطة عين القلب والبصيرة، أما البصر فلا يرى إلاّ الظواهر.

عمل السامعة:

أما الكلام في «**السامعة**» فكما تقدم في حاسة البصر أن العلم الحديث قد أثبت بالتجارب وعمليات التشريح بما لا يدع مجالاً للشك أن السمع إنّما يحدث بما يرد على طبلة الاذن من تموجات الصوت المنبعثة من الجسم المرتعش فتحدث باهتزازه ومجاورته للهواء أمواج هوائية تنتشر في منطقة معينة فتصل إلى الاذن وتقوم هي بدورها بارسالها إلى المخ بواسطة الأعصاب بعد مرورها بأجزاء الاذن الداخلية.

وقد جاءت تحليلات الفلاسفة الاسلاميين متقاربة في النتائج مع ما توصل إليه العلماء في العصر الحديث في مجال كيفية السمع وحقيقة الصوت والصدى مع اختلافهم في كيفية حدوث الأمواج في الهواء وماهية السمع بالنسبة للنفس وغير ذلك، يقول «ابن سينا» في الحاسة السّامعة:

«**هي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليها من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجّه إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته وتماس أمواج تلك الحركة العصبة فتسمع**»[42].

---

(40) الأسفار ج8 ص179 ـــ 180.

(41) حكمة الإشراق ص454.

(42) النجاة ص322 ـــ كتاب النفس 34.

ويؤكد أيضاً على ضرورة وجود الواسطة وهي الهواء لتحقيق عملية السمع كما هو الحال في عملية الإبصار، إلاّ أنه في عملية الابصار لا يحتاج النور للتوسط لنقله من مكان لآخر، بل لمجرد الكشف وإظهار الأجسام أمام الرائي، فالنور يخترق الفراغ الشاسع حتى إذا وقع على جسم معين أظهره، لأن النور بذاته غير قابل للرؤية.

وإلى هذا الرأي في ماهية السماع ذهب جلّ الفلاسفة المسلمين أيضاً، يقول صدر المتألهين:

البحث الثاني: انّهم اختلفوا في أنّ المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس، أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن أيضاً محسوس؟ أقول: عندنا كما مرّ أن المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع والمقروع فقط، بدلالة إنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته وقربه وبُعده ومعلوم أن الجهة لا يبقى أثرها في التموج عند بلوغه إلى التجويف»(43).

عمل الشامة:

أمّا «**حاسة الشمّ**» فهناك بحث بين الحكماء في كيفية حصول علمية الشم للرّوائح في الأنف، هل تتمّ بتصاعد البخار من الجسم ذي الرائحة بسبب التحليل، أو أن الهواء يتكيف بكيفية خاصة عند ملاقاته للجسم ذي الرائحة من دون اختلاطه بأجزاء منه، بل بالاستحالة إلى كيفية خاصة ومن ثم يصل إلى الحاسة فتقع عملية الشم، يقول الشيخ الرئيس في كتاب النفس:

«**فنقول نحن إنه يجوز أن يكون المشموم هو البخار، ويجوز أن يكون الهواء نفسه يستحيل من ذي الرائحة فيصير له رائحة، فيكون حكمه أيضاً حكم البخار، فيكون كل شيء لطيف الأجزاء من شأنه أن ينفذ إذا بلغ آلة الشمّ ولاقاها كان بخاراً أو هواءً مستحيلاً إلى الرائحة أحسّ به، وقد علمت أن كل متوسط يوصل إليه بالاستحالة**»(44).

الغزالي أيضاً يؤيّد كلتا النظريتين لكنه لا يستبعد أن تكون نظرية الاستحالة هي الصحيحة، وعلى كل حال فقد أثبت العلم الحديث أن الأجسام ذات الرائحة تنشر ذرات من الغازات المتصاعدة منها في الهواء المحيط بها، وهو ينقلها بدوره إلى مناطق اُخرى، فإذا لامست هذه الذرات الغشاء المخاطي للأنف تحصل هناك عمليات كيمياوية في الحاسة الشامة وتنتقل هذه التأثيرات عبر سلسلة الأعصاب الدقيقة إلى المخ فتحدث عملية الشم.

عمل الذائقة:

«**الحاسة الذّائقة**» أيضاً نالت من اهتمام الفلاسفة المسلمين وأبحاثهم الشيء الكثير في تصوير عملية الذوق ودور اللعاب فيه وتعدد مناطق الذائقة بحسب الأطعمة، وغير ذلك من المسائل التي جاء أكثرها مطابقاً للكشوفات العلمية الحديثة، والمهم هو تصوير عملية الذوق وكيفية حصوله في الحاسة، فقد وردت في كتبهم نظريتان في ذلك:

---

(43) صدر المتألهين الشيرازي ــ الأسفار الاربعة ــ ج8ــ ص 173 ــ 174ــ مثله الخواجة الطوسي ــ شرح تجريد الاعتقاد ــ ص 208.

(44) انظر ــ ابن سينا ــ كتاب النفس من الشفاء ــ تحقيق حسن زادة الآملي ــ ص67 ــ وكذلك ــ شرح التجريد للعلاّمة الحلّي ــ 207 ــ وصدر التألهين ــ الأسفار ــ ج8 ــ ص167.

1 ــ إن رطوبة اللعاب تختلط مع أجزاء الطعام وتنتشر على سطح اللسان لتصل إلى الأعصاب المفروشة على سطحه فيحصل من ذلك عملية إدراك الطعوم المتحللة المختلفة.

2 ــ إن الرطوبة بنفسها تستحيل وتتبدل من دون الاختلاط بأجزاء المطعوم ــ كما تقدم في الشامة ــ ويكون تبدّلها متكيفاً بالكيفية المناسبة للمطعوم. ومن العلماء القدماء من احتمل كلا الأمرين كصدر المتألهين فإنّه يقول:

«**لكنه بالحري أن تكون هذه الرّطوبة للتّسهيل وأنها تتكيف وتختلط معاً**»(45).

وعلى أي حال فالذائقة عندهم نوع من حاسة اللمس أيضاً، أي تدرك الأطعمة باللمس بواسطة اللسان، إلاّ أن فوائدها ومدركاتها تختلف عن الحاسة اللامسة بأنها تختص بإدراك الطعوم، ونجد في كتبهم شروحاً وافية عن فوائد هذه الحاسة وأمراضها وطرق علاجها وخاصة ما نجده في كتب ابن سينا.

أمّا عند علماء الاحياء والفسلجة فالذائقة عبارة عن احساس كيميائي للطعوم في مقابل اللمس الذي هو احساس فسيولوجي، ويلعب اللعاب وترشحات الفم دوراً مهماً في الاستحالة الكيمائية للأطعمة، ثم يحصل الإدراك بواسطة الأعصاب المنتشرة على اللسان، وبذلك يقول ابن سينا في تعريف هذه الحاسة:

«**هي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة لها، المخالطة للرطوبة التي هي فيه فتحيله**»(46).

عمل اللامسة:

أمّا «**الحاسة اللامسة**» فهي أول الحواس التي توجد في الانسان والحيوان والتي تميزها عن النبات والجماد، وقد ذهب أكثر العلماء والفلاسفة كابن سينا والغزالي وغيرهما إلى أنّ الحاسة اللامسة لا تعتبر حاسة واحدة، بل هي متعددة لتعدد موضوعاتها، وتقسّم أجناس الموضوعات التي تقع في حيّز إدراك اللامسة إلى أربعة أقسام وهي:

1 ــ القوة المدركة للحار والبارد.

2 ــ القوة المدركة لليابس والرطب.

3 ــ القوة المدركة للصلب واللين.

4 ــ القوة المدركة للخشن والناعم.

ولكل زوجين من هذه الأزواج الأربعة قوة تدركها في حاسة اللمس، وقد أضاف إليها آخرون كالغزالي وصدر المتألهين القوة المدركة للثقيل والخفيف أيضاً، ولكن بعضهم مثل شيخ الاشراق ذهب إلى بساطة هذه الحاسة وعدم تركبها، وأن هذه التقسيمات ظاهرية وغير مهمة.

والمهم في هذه الحاسة أنها تختلف عن سائر الحواس بإدراكها اللذة والألم بنفسها، بينما تفتقد الحواس الأُخرى هذا اللون من الإدراك إلاّ بواسطة حاسة اللمس، فمعلوم أن العين لا تتألم من الصور المنطبعة عليها ولا تلتذ، فإذا

---

(45) صدر التألهين الشيرازي ــ الأسفار ــ ج4 ــ ص102.

(46) كتاب النفس، تحقيق حسن زادة الآملي ــ ص34.

أصابها شيء وتعرضت لوخزة مثلاً فإنها تتألم بواسطة الحاسة اللامسة فيها، وهكذا في غيرها، يقول ابن سينا في ذلك:

«ويفارق اللمس في هذا المعنى ساير الحواس، وذلك لأن الحواس الأُخرى منها ما لا لذّة لها في محسوسها ولا ألم، ومنها ما يلتذ ويألم بتوسط أحد المحسوسات، فأما التي لا لذة فيها فمثل البصر لا يلتذ بالألوان ولا يألم، بل النفس تألم من ذلك وتلتذ من داخل، وكذا الحال في الأُذن .. فليست تألم من حيث تسمع أو تبصر بل من حيث تلمس، وأما الشم والذوق فيألمان ويلتذّان إذا تكيفا بكيفية منافرة أو ملائمة، وأما اللمس فقد يألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها، وقد يألم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الأول»[47].

المهم أن هذه الحاسة تختص بصفات متميزة، **منها: التماس** مع الجسم الملموس حتى يحصل الإدراك الحسي بخلاف سائر الحواس الظاهرية الأُخرى كالعين والأُذن اللتين تفصلهما عن الجسم المحسوس فاصلة، وتقدم أن الذّائقة من هذه الجهة هي لامسة في حقيقتها.

ومنها: الاستحالة الحادثة لهذه الحاسة عند اتصالها بالجسم الملموس بأن تستحيل إلى كيفية مشابهة لكيفية الجسم كي يحدث الاحساس، وهنا عدة نظريات في هذا المجال من أن العضو المدرك في هذه الحاسة ما هو؟ هل هو النفس، أم الجلد، أم العصب، أم اللحم؟ وعلى أي حال لابدّ لتحقق الانفعال والإدراك من الاستحالة في هذه الحاسة بشكل يتلاءم مع الجسم المحسوس، ومن ثم إرسال هذه الصورة إلى الأعصاب المركزية،

ومنها: الاحاطة والشمول لجميع أنحاء البدن، بخلاف بقية الحواس التي تختص بعضو معين، فاللامسة منتشرة في كل مكان من بدن الانسان لأنها طليعة الحواس، ولولا ذلك لأمكن حدوث خلل في بعض المناطق من بدن الانسان دون أن يشعر بذلك فيزداد ويتسع حتى يقضي عليه قبل أن يجد الفرصة لعلاجه. يقول ابن سينا:

«فاللمس هو أول الحواس ولابدّ منه لكل حيوان أرضي».

الغزالي يرى أنه لابدّ لكل حاسة من آلة تحمل هذه القوة، وهي في اللامسة عبارة عن جسم لطيف منتشر في شبكة الأعصاب الحسية، ويدعى بالروح، وهذا الروح عبارة عن الروح الحيواني الذي يكون في خدمة جميع الحواس الظاهرية والباطنية ويأخذ أوامره من القلب، وهناك آراء ونظريات أُخرى في موضوع هذه الحاسة وطرز عملها مذكورة في كتب القدماء، وقد انعدمت الحاجة إليها بعد أن توصل العلماء المحدثون لحقائق واكتشافات أعمق وأدق منها.

* * *

الحواس الباطنية:

أمّا تفاصيل الحواس الباطنية فقد بحثها الحكماء المسلمون وأكثروا من النقض والابرام والاستدلال على كلياتها وتفاصيلها وعلى رأسهم ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي والغزالي وغيرهم.

---

(47) كتاب النفس، ص61.

ونشير بصورة عامة إلى عدد هذه الحواس وكيفية عمل كل واحدة منها كما هو مسطور في كتبهم الفلسفية والأخلاقية، حيث ذكروا لها ثلاثة أنواع:

1 ـــ الحس المشترك.

2 ـــ الحافظة.

3 ـــ المتخيلة أو الوهمية.

أما القوة العقلية فسيأتي الحديث عنها في بحث الإدراك العقلي وهو ما يتميز به الانسان عن سائر الحيوانات، بينما يشترك معهم في سائر الحواس الظاهرية والباطنية المذكورة، وأسمى مرحلة يصل إليها الحيوان هو قوة الوهم، وهي أدنى مرحلة لقوة العقل في الانسان.

* * *

1 ـ الحس المشترك:

وهو أول مرحلة من الحواس الباطنية وآخر مرحلة من الحواس الظاهرية، ويعتبر حلقة الوصل بينهما، ولولاه لما تمت عملية الإدراك الخارجي بالحواس الظاهرية، يقول ابن سينا عن الحسّ المشترك:

«**فهذه القوة هي التي تسمى بالحس المشترك وهي مركز الحواس ومنها تتشعب، وإليها تؤدي الحواس وهي بالحقيقة هي التي تحسّ**»(48).

وظيفة الحس المشترك الأساسية أنه يربط بين مدركات الحواس المختلفة، فكلما رأينا النار علمنا بأنها محرقة، مع أن الاحراق لا يدرك بمجرد البصر، بل بالقوة اللامسة، وكلما سمعنا صوت البلبل تصورنا صورته وشكله وهكذا، ولولا الحس المشترك لانعدم هذا الارتباط بين الحواس ولعجز الفرد عن إدراك الاحراق لكل نار بمجرد رؤيتها إلاّ بعد لمسها، لأن هذه النار التي أمامه غير تلك النار التي سبق وأن أدرك حرارتها وإحراقها، وكذلك في مسألة المطعومات، فيكفي أن يذوق الانسان تفاحة واحدة، وبعد ذلك يدرك طعم التفاح بمجرد رؤيته، وهذا الحس هو العمدة في سلوك الحيوانات، فمن رائحة الفريسة يدرك الحيوان طعم الغذاء ويتجه نحوه، أو يدرك الحيوان خطر السبع والذئاب من أصواتها فيهرب قبل رؤيتها.

وقد أسهب ابن سينا في الاستدلال على وجود هذا الحس ، خلافاً لارسطو الذي ذكر الحس المشترك ولكن لا بما أنه قوة مستقلة وحسٌّ سادسٌ، بل بما أنه من خواص الحواس الخمس، وقد تبع ابن سينا على ذلك الفلاسفة المسلمون سوى ابن رشد الذي كان متعصباً لأرسطو.

ويتميز الحس المشترك عن الحواس الخمس في أنّها متخصصة بنوع معين من الإدراك، والحسّ المشترك يستوعب أكثر من احساس في وقت واحد، ويتميز أيضاً عن العقل، لأن العقل يمتنع أن يدرك الاجسام والأبعاد، وقد ناقش صدر المتألهين في بعضها ولكنه لم ينكر وجود الحس المشترك، وذكر ثلاثة أدلّة لإثباته:

منها: ما تقدم من انتقال الذهن من الرؤية إلى الطعم ومن الرائحة إلى الصورة وأمثال ذلك،

---

(48) ابن سينا ـــ كتاب النفس، ص147.

ومنها: رؤيتنا لقطرات المطر كالخطوط المستقيمة مع أنها في الواقع قطرات مدوّرة، وكذلك الشعلة المتحركة حركة دائرية سريعة، فاننا نراها دائرة نارية وليس ذلك إلاّ لوجود الحسّ المشترك الذي تبقى فيه صور المحسوسات لحظات بعد إدراكها وانطباعها على الشبكية، والدليل الثالث هو ما يراه النائم من المنامات والصور المحسوسة، وإدراكها يكون بالحس المشترك، يقول صدر المتألهين:

«**فاذن، لتلك الصور وجود، فانّ العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره، وليس لها وجود في الخارج وإلاّ لرآها كل من كان سليم الحسّ، فإذن تلك الأُمور وجودها لمدرِك آخر غير القوة العقلية، فان العقل يمتنع أن يدرك الأجسام والأبعاد والأشكال المقدارية، وغير الحس الظاهر، لأنّ هذه الصور في الأغلب تدرك عند ركود الحواس وتعطّلها** ..»[49].

والمهام الملقاة على عاتق الحس المشترك هي:

1 ــ إدراك المحسوسات المشتركة من قبيل الحركة والسكون والعدد والمقدار وأمثال ذلك.

2 ــ إدراك المحسوسات العرضية، كالحياة في الشجرة الخضراء وأن هذه النبتة الصفراء ميتة، أو هذا الحيوان حي أو ميت، وأن هذا فلان ابن لفلان وهكذا.

3 ــ إدراك الاختلافات الموجودة بين الموضوعات الحسية الكثيرة، وقد تكون هذه المهمّة من مسؤوليات القوة المتخيلة بأن هذا أطول من ذاك، أو هذا أكبر من الآخر، كما سيأتي الحديث عنه.

4 ــ وهو المهم منها، وهو عبارة عن الجمع بين المحسوسات كما تقدم من إدراك طعم التفاح بمجرد رؤيته، وشكل زيد من سماع صوته، وهكذا.

وقد يقال، إن هذه الأُمور تدرك بقوة الخيال، إلاّ أنه سوف يأتي أنّ المتخيلة مجرد وعاء لحفظ المدرَكات الواردة من الحواس ويقال لها «المصوّرة» أيضاً.

أمّا علماء النفس الارضيون، فبعد أن أنكروا العقل المجرد، وأرجعوا جميع القوى الذهنية والعقلية إلى المادة فمن الواضح أنه لا معنى لهذا التقسيم، فكل هذه الأُمور يدركها الذهن البشري أو العقل البشري بلا فرق، وإنما هي مراحل من انطباع الصور المدرَكة في الذهن، فلا نجد في دراساتهم محلاً لقوة الوهم مثلاً، وجلّ أبحاثهم في دائرة الحواس الباطنة تنصب على قوة الخيال، وهي التصورات التي لا واقع لها في مقابل قوة العقل الذي يدرِك الواقعيات، وليس ذلك باعتبار أنهما قوتان منفصلتان، بل هي واحدة إلاّ أنها تعلو وتنخفض، وكما تدرك الجزئيات المادية كذلك تدرك الكليات والصور المعنوية.

نحن نستبعد ذلك بالرغم من أننا لا نشعر بهذا التقسيم في وجداننا وأذهاننا، فمن الواضح أن الانسان يختلف عن الحيوان في العقل المجرّد، ويشترك معه في جميع أنواع الإدراكات الظاهرية والباطنية إلاّ العقل، فما المانع أن تكون له قوة اُخرى من نوع آخر يدرك بها حقائق الأُمور المجردة؟ ولهذا يشير القرآن الكريم الى أن مركز العقل هو القلب بالرغم من كونه مجرداً، ولا يحتاج إلى مكان، وقد ظن أكثر الباحثين المحدثين ان المقصود من القلب هو الفكر المادي والذهن الذي يتمركز في الدماغ، إلاّ أن القرآن يصرح بأنه القلب الذي في الصدر:

---

(49) صدر التألهين ــ الأسفار ج8 ص210.

﴿فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾[50].

ولهذا فصَل الحكماء المسلمون بين العقل المجرّد والفكر المادي، وقد جعلنا في دراستنا هذه بابين لهما بعنوان العمليات الذهنية والعقلية.

ويظهر من مجمل كتابات الشهيد المطهري (رحمه الله) أنه يميل بشدّة نحو وحدة القوى، وأن الذهن البشري هو المسؤول عن كل هذه النشاطات، ولهذا يؤكد دائماً على دراسة الذهن دراسة متقنة ويرى أنه بدون معرفة الذهن لا يمكن الحصول على فلسفة، وهذا ناشي من ذوقه العرفاني حيث يميل العرفاء إلى التوحّد والوحدة في الانسان كما هو الحال في العالم الخارجي لأن الانسان بنفسه عالم يضاهي العالم الخارجي و خليفة الله تعالى، ولكن هذا لا يمنع أن تدرس قوى الانسان دراسة مفصلة بما أنه مركب، والتركيب من جهة لا ينافي الوحدة من جهة أُخرى.

2 ـ قوة الخيال أو الحافظة:

يقول صدر المتألهين عنها: هي قوة تحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن، ويقال لها المصورة، ثم يذكر عدة أدلة على مغايرتها للحسّ المشترك مع النقوض الواردة عليها، فمن جملة الأدلة: أن الحسّ المشترك له قوة قبول الصور، والخيال (الحافظة) له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ، (والجدير بالذكر أن قوة الخيال بمعنى الحافظة وهي غير المتخيلة التي سوف يأتي الحديث عنها، وإن كانت عباراتهم تثير نوعاً من التشويش)، وعلى أي حال فالقبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء، إذ فيه قوة قبول الأشكال دون حفظها.

والآخر: أن صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيلة، والمشاهدة غير التخيل، فالحس المشترك يشاهد تلك الصور، والخيال يتخيلها فهما قوتان متغايران[51].

ويقول ابن سينا:

«إن القوة المصورة التي هي الخيال هي آخر ما تستقر فيه صور المحسوسات، وإنّ وجهها إلى المحسوسات هو الحس المشترك، وإن الحس المشترك يؤدي إلى القوة المصورة على سبيل استخزان ما تؤديه إليه الحواس فتخزنه، وقد تخزن القوة أيضاً أشياء ليست من المأخوذات عن الحس، فان القوة المفكرة قد تتصرف على الصور التي في القوة المصورة بالتركيب والتحليل لأنها موضوعات لها، فإذا ركبت صورة منها أو فصلتها أمكن أن تستحفظها فيها»[52].

المتخيلة:

ويختلف الخيال الذي هو القوة الباطنية الثانية عن المتخيلة التي تعتبر آخر مرحلة من قوى الإدراك الباطنية والمتّصلة بالقوة العقلية الخاصة بالانسان، يقول العلامة الحلّي في شرح التجريد:

---

(50) سورة الحج: الآية 46.

(51) الأسفار، ج8 ص212.

(52) كتاب النفس، ص235 ــ 236.

«أقول: هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار استعمال الحس لها، وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها»[53] **ويقول صدر المتألهين عنها:**

«أمّا المتخيلة فتسمى مفكرة أيضاً باعتبار استعمال الناطقة إياها في ترتيب الفكر ومقدماته»[54].

ويقول ابن سينا عنها:

«ومن شأن هذه القوة المتخيلة أن تكون دائمة الإكباب على خزانتي المصورة (الخيال) والذاكرة، ودائمة العرض للصورة ..»[55].

وأما الحافظة، فيقول عنها العلامة الحلي:

«هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم، والدليل على إثباتها كما قلنا في الخيال سواء، وهذه تسمى المذكّرة باعتبار قوتها على استعادة الغايبات، ولهم خلاف في أن المذكرة هل هي الحافظة أو غيرها»[56].

والواقع أن هناك اختلافاً في موارد هذه القوى، إلاّ أن الظاهر عدم الفرق بين الحافظة والخيال سوى أن الخيال خزانة الحس المشترك، والحافظة خزانة الوهم، ويمكن جعلهما قوة واحدة، والأدلة المذكورة لا تقوم على أساس من التمييز الحقيقي، بل يمكن أن تقوم قوة واحدة بأعمال متشابهة أو مختلفة وذلك لاختلاف الجهة، ولذلك قال ابن سينا في الشفاء:

«وهذه القوة أي الحافظة تسمى أيضاً متذكرة، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصوير لها مستعيدة إياها إذا فقدت .. فهذا يدل على أنهما قوة واحدة ..»[57].

ومن خلال كلمات الحكماء المسلمين نستطيع التمييز بين ثلاث قوى باطنية ونحكم بوجودها ومغايرتها لبعضها البعض وهي: الحس المشترك والحافظة والمتخيلة ـــ أو الوهمية ـــ وهي القوة الأدنى من العقل بدرجة، والموجودة عند الحيوان والانسان على حدّ سواء حيث تستفيد من خزانة الحافظة في عملها، فهي من جهة تقوم باسترجاع الصور والمدركات المتراكمة في الحافظة وبذلك تكون عبارة اُخرى عن الذاكرة، وتقوم بتركيب صور جديدة مجردة عن المادة فتكون بذلك واهمة.

3 ـ القوة الوهمية:

أما الوهم أو القوة الوهمية، فقد أثبته أكثر العلماء القدماء بشكل مستقل، بينما لا نلحظ له وجوداً لدى علماء النفس المحدثين الذين اقتصروا على ما ذكرنا من القوى الثلاث، ويقول صدر المتألهين:

---

(53) شرح التجريد، ص214.

(54) الأسفار، ج8 ص214.

(55) النفس، ص241.

(56) شرح التجريد، ص213.

(57) صدر التألهين ـــ الأسفار ـــ ج8، ص220.

«واعلم أن الوهم عندنا وا...ن كان غير القوى التي ذكرت إلاّ أنه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتدبيرها له، فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم»[58].

أي أنه يعتبر الوهم هو أدنى مرحلة من مراحل القوة العقلية، وهو الذي يتكفل التصرف في المتخيلة التي هي أعلى مرحلة إدراكية في الحيوان ويمثل الرابط بين العقل والخيال، ولكن سائر الفلاسفة المسلمين يعتبرونه قوة مستقلة ويثبتون ذلك بأدلة متعددة لا أظن أنّنا بحاجة إلى ذكرها كما أنها لا تتنافى مع القول بأنها مرحلة من مراحل العقل في الإنسان، ويعتبر العلامة الحلي الوهم هو القوة الباطنية الثالثة، وأنه مغاير للعقل فيقول:

«هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية وتسمى الوهم، وهي مغايرة للنفس الناطقة والعقل لما تقدم من أنّ النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها، وللحس المشترك لأنّ هذه القوة تدرك المعاني، والحس المشترك يدرك الصور المحسوسة، وللخيال (الحافظة) لأنّ الخيال شأنه الحفظ، والوهم شأنه الإدراك ...»[59].

ولكن ما أثبته لقوة الوهم وإن كان مغايراً للعقل والحافظة والحس المشترك، إلاّ أنّه لا يختلف جوهرياً عن عمل المتخيلة، ولذا يمكن القول بأنهما شيء واحد وإن كان الوهم لادراكه بعض الأُمور غير المحسوسة كعداوة الذئب للشاة يمكن اعتباره من العقل، كما تقدم في كلام صدر المتألهين.

ويذهب «الشيخ المظفر» في «المنطق» إلى التمييز بين القوة الخيالية والوهمية بأن الأخير يمثل مرحلة أعلى حيث يدرك بالخيالية (المخيلة) النسب بين صور المحسوسات المحفوظة عنده، مثل هذا أطول من ذاك وهذا الضوء أنور من الآخر أو مثله .. ويؤلف بعضها من بعض تأليفاً قد لا يكون له وجود في الخارج، ولكن الموارد الأولية لهذه الإدراكات الخيالية هي الصور المحسوسة، بينما يدرك بالقوة الوهمية المعاني الجزئية التي لا مادة لها ولا مقدار مثل حب أبويه له، وعداوة مبغضية، وخوف الخائف، وحزن الثاكل و.. ويشترك الانسان فيها مع الحيوان إلاّ أنها تعتبر في الحيوان أعلى درجة يصل إليها من الناحية العلمية[60].

ويمكن القول بأنهما قوة واحدة وهي المتخيلة إلاّ أن إدراك المعاني غير المحسوسة يمثل الحدّ الأعلى لهذه القوة، والنسب بين المحسوسات الحدّ الأدنى لها على ما ذهب إليه علماء النفس المحدثون، ومال إليه الشهيد المطهري في بعض كتبه أيضاً تبعاً لصدر المتألهين.

فتحصل مما ذكرنا أن حكماء الإسلام يذهبون بصورة عامة إلى وجود خمس قوى للإدراك الباطني[61]:.

---

(58) المصدر نفسه.

(59) العلاّمة الحلّي ــ شرح التجريد، ص213.

(60) المنطق للشيخ المظفر: ج1، ص13.

(61) وقد ذكر العلاّمة الحلّي بشكل مختصر في «شرح التجريد» وقال من نصه: «أقول: أثبت الاوائل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية: 1 ــ بنطاسيا وهي الحسّ المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجمع عنده مثل المحسوسات 2 ــ خزانته وهي الخيال 3 ــ الوهم وهي قوّة ترك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية 4 ــ خزانته وهي الحافظة 5 ــ القوّة المتصرفة في الصور الجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة الإنسان يطير وجبل من ياقوت، وهذه القوّة سمّيت «متخيلة» ان استعملتها القوّة الوهمية ومتفكرة ان استعملتها القوة الناطقة...» تجريد الاعتقاد ــ ص 211 ــ 212.

1 ــ الحس المشترك.

2 ــ الخيال أو المصورة.

3 ــ الحافظة، أو الذاكرة.

4 ــ المتخيلة أو المفكرة.

5 ــ الوهمية أو قوة الوهم.

وتقدم أنه يمكن اختصارها إلى ثلاث قوى وهي: الحس المشترك، والحافظة، والمتخيلة، وأن هذه الثلاث مما يشترك فيها الانسان والحيوان، وينفرد الانسان بعد ذلك بقوة باطنية اُخرى وهي العاقلة التي سيأتي البحث عنها في الإدراك العقلي.

* * *

الإدراك الحسي في العلوم الحديثة:

للادراك الحسّي في العلوم الحديثة مكانة وأهمية خاصة، وقد أصبح في الآونة الأخيرة علماً مستقلاً يضمّ دراسات وكتباً وأبحاثاً مكثفة ترتبط بعلوم اُخرى كالفيزياء وعلم الأعصاب والفيزيولوجيا وغيرها، ويدور البحث فيه حول موضوع الإدراك الحسي الذي يشمل الخصوصيات الفيزيائية للمحرّك أو المثير الخارجي والداخلي، وكيفية الاستجابة الفيزيولوجية للكائن الحي، وكذلك كيفية التذكرّ والإدراك، وقد قدّمت بعض المدارس في علم النفس الحديث نظريات واُطروحات حول الإدراك الحسي والذهني قائمة على التجارب المختبرية ومنها المدرسة السلوكية، وكذلك التجارب التي قام بها «فخنر» و «وبر» في اكتشاف قوانين الادراك وكيفية تأثر الذهن بالمثيرات الفيزيائية.

وبشكل عام تتم مرحلة الادراك الذهني عندهم على مراحل خمس وهي عبارة عن: **الاحساس، الادراك، الحافظة، صياغة المفهوم، المعرفة والعلم**.

وتقدم الكلام في الاحساس والإدراك وأن الاحساس عبارة عن انتقال أثر المحرّك أو المثير إلى الجهاز العصبي. وأنه مجرد انفعال الحاسة ومقدمة للادراك الحسي.

أما المرحلة الثّانية فهي عبارة عن إدراك الذهن لمعنى ما ورد عليه من الحسّ، وبذلك يفهم معاني الأشياء وكيفية ارتباطها مع بعضها، ويتدخل في هذه العملية المفاهيم والتصورات المكتسبة والتجارب الحسية والدوافع النفسية، وقد تكون سبباً للخطأ في الإدراك الذهني للفرد، لعدم اعتماد الإدراك على الاحساس وما يرد إليه من الحواس فقط والتي تنقل تأثيرات المحرك بصورة أمينة إلى الدماغ.

أما «**الحافظة**»، فهي عملية خزن المعلومات والإدراكات بعد غيبة المثير الحسّي، وذلك بعد أن يتقوى الذهن على الحفظ والادخار.

وبعد ذلك تأتي مرحلة صياغة المفاهيم من المدركات المخزونة في الحافظة، وتختلف عن مجرد تصور المعاني الذي هو استرجاع الفرد للصور المحفوظة إلى صفحة الذهن والشعور، بينما صياغة المفاهيم تعطي للفرد القدرة على تصور الكليات والمفاهيم العامة.

والمرحلة الأخيرة من مراحل الرشد الذهني هو قدرة الفرد على التحليل والتفسير والتغيير والنقد وتقييم الاُمور وأمثال ذلك، وعندها تحصل المعرفة، وهذه المرحلة وشيئاً قليلاً من المرحلة السابقة هي التي سنبحثها في الإدراك العقلي والتي هي من مختصات الإنسان، وبذلك يتدرج الانسان أو الحيوان في عملية الإدراك الذهني على هذه المراحل التي قد تحدث بصورة سريعة لا يكاد الفرد يشعر بها إلاّ بعد التأمل الذهني والدقة العقلية.

الاحساس العام:

وهو الإحساس بالجوع والعطش وأمثال ذلك، ومن المؤسف أننا لا نرى للإحساس العام عيناً ولا أثراً في كتب الفلاسفة المسلمين مع أنّه من مهمات الحواس الباطنية كما هو واضح بينما اقتصروا في الإدراك الباطني على تفسير ما يرد من الحواس الظاهرية، والظاهر أن السبب في عدم اهتمامهم بهذه المدركات الباطنية هو عدم وجود ذكر لها في الفلسفة اليونانية من جهة، ولغموضها وعدم تمكن الفهم الفلسفي المجرّد من ادراك حقيقة ما يجري من احساسات باطنية في بدن الإنسان كالجوع والعطش والميل الجنسي والحاجة إلى النوم وأمثال ذلك، أو لأنّها من الوضوح بدرجة أنّها لا تحتاج إلى التفسير وتحقيق!! وعلى كل حال فقد سميت هذه الإحساسات والإدراكات الحضورية بالإحساس العام لأنّها لا تقتصر في ادراكها على عضو خاص، بل يشعر بها الإنسان بكلّ وجوده، فالعطش مثلاً ليس له مكان خاص في البدن وان ظهرت آثاره في اللسان والشفتين وشحوب الوجه، إلاّ أنّ من الواضح أنّ هذه علامات للعطش العام الذي أصاب البدن، فليس اللسان فقط يدرك بجفافه العطش كما هو الحال في المدركات الحسيّة، وإنّما اللسان في هذه الحالة مندوب ونائب عن سائر الأعضاء في اظهار هذه الحالة، وإلاّ فحتى لو رطب الإنسان شفتيه ولسانه بالماء دون أن يشرب لاستمر احساسه بالعطش الى الماء، وهكذا الكلام في الجوع والميل الجنسي والحاجة الى النوم وغير ذلك.

الإحساس بالعطش:

نعلم أنّ 70 ــ 75 % من وزن بدن الإنسان يتكون من الماء ويجب أن تبقى هذه النسبة ثابتة في البدن، ولكن نسبة الماء تنقص باستمرار بخروج الماء من البدن وذلك عن اربعة طرق: الادرار، العرق، التنفس، المدفوع، فيضطر الإنسان للتعويض عن هذه النقيصة الى شرب الماء لايجاد التعادل الحيوي في بدنه، أما كيف يشعر الانسان بنقصان الماء في بدنه وهو ما نسميه بالعطش؟ فهناك عدّة أقوال ونظريات في هذا المجال، فمن يقول: إن نقصان كمية الماء في البدن يؤدي إلى كثافة كمية الملح، وهذا بدوره يحرك غدّة «الهيبوتالاموس» فتفرز هرموناً يؤدي إلى جفاف الحلق واللسان فيدرك الفرد بذلك انه عطشان.

وقيل أنّ قلّة نسبة الماء يؤدي الى صغر حجم الخلايا وضمورها فيشعر الإنسان بالعطش، ولكن يشعر الإنسان بالعطش أحياناً لحاجة المعدة في عملية الهظم إلى الماء بعد وجبة طعام دسمة مثلاً رغم أنّ الخلايا البدنية باقية على حالتها الطبيعية.

ثمّ إن الإنسان أو الحيوان بعد أن يشرب مقداراً من الماء يرتفع عطشه مع أن غلظة الملح لا زالت موجودة في بدنه، أي قبل أن ينتشر الماء إلى جميع انحاء البدن، فما ذكر أوّلاً من العلّة للعطش تبقى كفرضية ضعيفة، إلاّ أن يقال أن الغدد الصم تفرز هرموناً مضاداً للهرمون السابق بمجرّد امتلاء المعدة بالماء، وهذا المعنى لم يثبت علمياً لحدّ الآن.

الاحساس بالجوع:

وهذا الاحساس أيضاً تابع لقانون التوازن والتعادل في البدن الإنسان، فعندما يكون مقدار السعرات الحرارية الواردة مع الغذاء الى البدن مساوياً لما تصرفه العضلات وخلايا البدن بصورة عامّة من الطاقة، فحينئذ يتحقق التوازن في الطاقة الموجودة في البدن، ولو زاد الصادر من السعرات الحرارية على الوارد منها عمل البدن على الإستفادة من المخزون الاحتياطي لديه حتى يستقبل وجبة جديدة من الطعام، وبذلك يتّضح أنّ حاجة الإنسان للغذاء ترتبط بشكل مباشر مع نشاطه وفعاليته ونوعية الغذاء.

أمّا العوامل التي تؤدي إلى الجوع فمختلفة، فمثلاً فراغ المعدة من الطعام يؤدي الى الشعور بالجوع، وبعد أن يتناول وجبة غذاء يزول ذلك الإحساس، ويذكر بعض المحقّقين أن السبب في الشعور بالجوع عند فراغ المعدة هو انقباض عضلات المعدة، ومعلوم أن المعدة في حركة دائمة وفي حالة انقباض وانبساط لهظم الغذاء ودفعه باتجاه الامعاء، فعندما تفرغ من الغذاء يكون ذلك الانقباض شديداً فيشعر الانسان بألم الجوع.

ويمكن أن يكون أحد العوامل للشعور بالجوع هو قلّة نسبة السكّر في الدم، ونعلم أنّ السكّر في الدم يعتبر بالنسبة لخلايا الجسم مصدراً للطاقة، فمع تغيّر نسبة السكّر في الدم تتحرك الغدد الصم لتفرز هرموناً يثير في الإنسان الشعور بالجوع.

وهناك نظرية «التعادل الحراري» بين البدن والمحيط لتفسير ظاهرة الجوع، لأنّ ميزان مصرف الحيوانات ذات الدم الحار من الغذاء يتناسب عكسياً مع حرارة المحيط، فكلّما تدنّت حرارة المحيط ازداد احتياج الحيوان للغذاء، والعكس صحيح، ففي الأجواء الباردة تزداد حاجة الحيوان إلى الطاقة لتحقيق التعادل، وعندما يقل انتاج الطاقة الحراريه في البدن يؤثر ذلك على الأجهزة الخاصة لتنظيم مقدار الحرارة والتي تقع في القسم الأوسط من المخ، فيشعر الحيوان أو الإنسان بالجوع.

أمّا الإحساس بالشبع فيحصل تدريجياً من امتلاء المعدة من الغذاء، وهناك اجهزة كيميائية متصلة بالمعدة تعمل على قياس نوعية الغذاء الوارد، فاذا كان دسماً وكثير السكريات عملت تلك الأجهزة على الأسراع بعملية الشعور بالشبع، ولذلك يشعر الانسان بالشبع قبل أن يتمّ هضم الغذاء وارساله الى الدم، وإذا قلنا بأنّ سبب الجوع هو انقباض المعدة بشدّة، فامتلاؤها يكفي للإحساس بالشبع، أمّا لو قلنا بأنّ الجوع وليد افرازات هرمونية، فحينئذ لا يكفي الامتلاء ما لم يحصل افراز هرموني مضاد، ومركز تنظيم مقدار الغذاء بواسطة الهرمون هو غدة «الهيبوتالاموس».

ومضافاً إلى هذه العوامل الفسيولوجية، فإنّ العامل النفسي له دور كذلك في الاحساس بالجوع، من قبيل العادة على تناول الطعام في أوقات معينة أو كيفية الطعام المثير للشهية ومقداره وأمثال ذلك.

وقلنا سابقاً أن الإحساس بالجوع والعطش ومجمل الحاجات الغريزية في الإنسان إنّما هو من نوع العلم الحضوري والذي يُدرك بواسطة الإحساس الباطني العام، وقد تقدم الكلام في الحاجة إلى الجنس والنوم واللعب في الحلقة السابقة في البحث الدوافع فراجع.

* * *

أهمية الإدراك الحسّي:

إن من المسائل المهمة التي تعرض لها الفلاسفة المسلمون هي مسألة دور الحسّ والإدراك الحسي في حياة الانسان السلوكية والفكرية، وارتباطه مع نفسه والعالم الخارجي أيضاً، ويمكن اجمال ذلك بعدة نقاط:

1 ـ دور الحسّ في العلوم العقلية:

بما أن الانسان يمتاز عن الحيوان في عقله، وبما أن العقل يبدأ بالظهور في مرحلة متأخرة وبعد استكمال الانسان لسائر قواه البدنية والنفسية، فلابدّ من عامل وسبب لاخراج العقل من القوة إلى الفعل، أي ان الطفل الذي يعيش في المرحلة الحيوانية يحتاج في نضج عقله إلى المعلومات الواردة إليه من طريق الحسّ لتكون مواداً أولية للمعقولات، سواء التصورية منها أم التصديقية، فلو فرضنا أن الانسان وصل إلى مرحلة الرشد النفسي والنضج العقلي وكان فاقداً للحواس، فهو كالمصنع الفاقد للمواد الأولية وبفقدانها يتوقّف الانتاج، ولذا قال ارسطو: «**من فقد حسّاً فقد علماً**».

وبعد ورود الادراكات الحسيّة من روافدها الظاهرية والباطنية، يقوم العقل بعملية التجريد واستخلاص المفاهيم العقلية العامة والقضايا والأقيسة البرهانية والحكم على النتائج الحاصلة من الصغرى والكبرى وغير ذلك، لأن الحواس ترفد الذهن بالأُمور الجزئية، وتتجمع الادراكات الجزئية في المخيلة والحافظة وتبقى على حالها ما لم يشرف عليها نور العقل فيجرّدها عن الماديات ويستخلص منها الكلّيات، كما تقوم الهاضمة باستخلاص الفيتامينات والبروتينات والمواد السكرية من الغذاء الوارد إلى المعدة والامعاء، وتجعله مستعداً لقبول الحياة من الروح، فالعقل البشري في نفس الوقت الذي يقوم بهذه العملية بالنسبة للادراكات الحسيّة ويحوّلها إلى مفردات عقلية ينمو ويشتد ويقوى أيضاً، وهو ما ذكر في تعبيرات الفلاسفة من خروجه من القوة إلى الفعل، فتكون هذه الادراكات أحد الأسباب المنشّطة في هذه العملية مضافاً إلى كونها مواداً أوليّة للمعقولات، يقول ابن سينا:

«**إن القوة الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء، منها أن يورد الحسّ من جملتها عليها الجزئيات .. فتحصل لها من الجزئيات أُمور أربعة. أحدها: انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائق المادة ولواحقها**»[62].

ولكن الظاهر من كلامه ـــ كما يذهب إليه الكثير من حكماء الإسلام ـــ أن الحسّ هو أحد أركان العلوم العقلية، وهناك علوم أُخرى كالقضايا البديهية ترد إلى العقل من طريق الالهام والفيض الإلهي ومن دون تعلّم نظير

(62) كتاب النفس، ص197.

الكل أعظم من الجزء، أو استحالة اجتماع المتناقضين وأمثال ذلك، وهي ما يسمى بالمعقولات الثانوية، وقلنا أن الشّهيد المطهري (رحمه الله) يرى أن هذه القضايا أيضاً ترد موادّها الأوليّة من الحسّ أيضاً، ويقوم العقل بعمليات ذهنية معقدة لاكتشاف هذه القضايا البديهية.

وعلى أي حال، فان المحسوسات تعتبر الركيزة الأساسية للعلوم العقلية، وذلك يكون بعدة أنحاء:

أ ــ إن الصورة الحسّية إذا كانت مقارنة للذة أو الألم، فالتكرار يوجب ارتسام ذلك المعنى من هذه الصورة على سبيل تداعي المعاني كما يذكر علماء النفس، فالكلب يخاف من العصا والحجارة لوجود الارتباط الذهني بين العصا والألم على سبيل الانتقال والاستعراض في المتخيلة، كما يقول ابن سينا.

ب ــ القضايا الواردة إلى الذهن عن طريق التواتر، وهي كثرة الأخبار المحسوسة على أمر يوجب اليقين والاطمئنان بصحة وقوع الخبر.

ج ــ العلوم الواردة عن طريق الاستقراء، ويكون تحصيل العلم بها بالانتقال من تكرار القضايا الجزئية والخروج بنتيجة كلية كما في التجارب المختبرية أو النظريات التي تقوم على الاستقراء الناقص مثل نظرية داروين.

د ــ العلوم المستفادة بواسطة القياس والذي يعتمد بدوره على الحسّ، ومن الواضح أن البرهان يقوم بالأساس على القياس المنطقي المتشكل من صغرى وكبرى ونتيجة، فالصغرى تؤخذ غالباً من الحواس، والكبرى الكلية يشترك الحسّ أيضاً في توليدها كما تقدم من تجريد العقل للجزئيات واستخراج الكليات منها.

2 ـ دور الإدراك الحسّي في تحريك القوى العاملة:

من المعلوم أن النفس لها قوى متعددة بعضها إدراكية وبعضها الآخر عملية وتحريكية، إلاّ أن الارتباط بينهما وثيق إلى درجة تكون القوى الادراكية هي السبب في تحريك واستنهاض القوى العاملة بواسطة الشوق والإرادة، فالإدراك الحسّي هو الذي يبعث الشوق والرغبة إما في الهرب من المؤذيات أو تحصيل الملذّات، والشوق بدوره يدفع الفرد لنيل المقصود بتحريك العضلات والقوى الجسدية نحوه، أو أن الإدراك الحسّي يقوم بتحريك الغريزة الملائمة للصورة الإدراكية، والغريزة بدورها تدفع الانسان إلى إشباعها.

على أي حال فالإدراك الحسّي هو القاعدة التي تنطلق منها القوى المحرّكة نحو ممارسة الحياة، فرؤية الأسد تدعو الفرد إلى اتخاذ موقف عملي منه إما الفرار منه أو قتله أو غير ذلك، والشعور بالجوع يدفع الانسان نحو الاستجابة العملية لهذه الحاجة، وهكذا، وقد ذكروا في تعريف القوة المحركة:

«**هي القوة التي إذا ارتسمت في التخيل صورة مطلوبة أو مهروباً منها بعثت القوة المحركة الأُخرى على التحريك**»[(63)].

إذن، فالصور المرتسمة في الذهن والخيال شرط أساس في بعث القوى الحركية على النشاط والحركة.

3 ـ دور الإدراك الحسّي في تكامل النفس:

---

(63) ابن سينا ــ الشفاء ــ كتاب النفس، تحقيق حسن زادة الآملي، ص33.

بما أن النفس تنمو وتتكامل باستمرار بواسطة قواها الإدراكية والحركية، فالحواس لها دور مؤثر في استكمال النفس تبعاً لمقولة اتحاد الحاس والمحسوس والاحساس، وهذه مسألة فلسفية تذكر مع مسألة اتحاد العالم والعلم والمعلوم، وأيضاً اتحاد العاقل والعقل والمعقول.

إجمالاً يكون الحاس بالقوة، ويصير بالفعل بحصول المحسوس، وبذلك تزداد النفس وتنمو بتراكم هذه الاحساسات، بل إن الاحساس الحقيقي هو للنفس التي تتسع وتكبر وتتكامل في كل إدراك حسّي أو عقلي أو إشباع لغريزة من الغرائز، فنفس الفرد البالغ أكمل من نفس الطفل الذي ما زال يدرج في النفس الحيوانية، وهذا على مقولة الحركة الجوهرية أوضح وأتم، وليس كما يتصور من ثبات النفس في جوهرها وتغيّر الاعراض فقط.

وطبعاً المقصود من التكامل هنا هو التكامل الفلسفي ـــ لا الأخلاقي ـــ وهو تحصيل النفس لغاياتها وملكاتها وصيرورتها فعلية بعد أن كانت بالقوة، سواء كان ذلك يؤدي إلى انحطاطها الأخلاقي فتكون شراً، أو إلى تكاملها الأخلاقي أيضاً فتكون خيراً وحسناً.

4 ـ دور الإدراك الحسّي في التكامل الأخلاقي:

الترغيب والترهيب الوارد في الشرايع السماوية بالنسبة إلى العالم الآخر وما فيه من النعيم الحسّي في الجنة أو العذاب الجسدي في النار يستند إلى التشابه مع عالم الدنيا، يقول تبارك وتعالى:

(.. **وأُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً**)[64].

ولا يخفى الدور المهم للثواب والعقاب الأُخروي في تفعيل العقيدة والانضباط العملي في حالات اهتزاز النفس امام جواذب الدنيا، فلولا الألم الحسّي للنار الدنيوية لما أدرك الشخص معنى النار الأُخروية، وكذلك بالنسبة إلى الجنّة ونعيمها المادي من الحور والقصور والملذّات المختلفة.

مضافاً إلى أن عملية التربية تتوقف في بعض الأحيان على استخدام العنف والشدة أيضاً بالنسبة إلى المجرمين كالسجن والضرب التأديبي وأمثال ذلك، الطفل بدوره يحتاج في تعليمه أعمال الخير إلى الترغيب والتشويق بالملذّات المحسوسة وخاصة الأطعمة اللذيذة ووسائل اللعب المسلّية، وفي زجره عن أعمال الشر إلى تهديده بالمؤذيات الحسيّة أيضاً كالضرب، وإلاّ فكما يقال: «**من أمن العقوبة أساء الأدب**».

5 ـ دور الإدراك الحسّي في الرؤيا:

حينما تنام الحواس فلا يصل منها شيء إلى الذهن، نجد الانسان يعيش في عالم آخر، وهو عالم الرؤيا ويرى ويسمع ويلمس وغير ذلك من الأحاسيس المادية، ويتأثر منها كما هو الحال في اليقظة، فيلتذ ويتألم ويخاف من رؤية الخطر وينتعش بالأحلام الجميلة، فيعوّض بها عن قسط من حاجاته النفسية والروحية، وقد تكون الرؤيا صادقة فتبشره بحادث سار أو تنذره من عاقبة وخيمة، كل ذلك من دون استعمال للحواس البدنية، بل اعتماداً على المخزون في الوهم والحافظة من الاحساسات المدّخرة، وسيأتي الحديث عن الرؤيا ودورها في حياة الفرد النفسية.

---

(64) سورة البقرة: الآية 25.

6 ـ دور الإدراك الحسّي في التعلّم:

علماء النفس يؤكدون على أن جميع صور التعلم والتعليم في الإنسان تتمّ من خلال الحواس ويؤيدهم في ذلك الفلاسفة الماديون، ولا ننكر دور الحواس في التعلّم وخاصّة بعد نظريات بافلوف للتعليم الشرطي، وكذلك «قانون الأثر» لثورنديك ــ أي قانون المثير والاستجابة الذي اتخذته السلوكية محوراً لنظرتها الى سلوك الانسان بعامة ــ وسيأتي تفصيل الكلام عن التعلّم والتعليم في الحلقة الخامسة من هذه الحلقات النفسانية تحت عنوان «نظرات في التعليم والتربية»

*　　*　　*

سلبيات الإدراك الحسّي

إلى الآن كان الكلام عن إيجابيات الادراك الحسّي في حياة الانسان وأهميته المعرفية، ولكن الحسّ قد يشكل عاملاً سلبياً في الرشد العقلي للفرد ونضجه الروحي، وذلك فيما لو طغى على سلوك الفرد وجمّد حرية تفكيره وقيّدها بقيود الحسّ المادي، مثلما حصل في الثورة المادية ضد العقل والتعقّل في اوربّا وإنكار الأخلاق والمعنويات والروح والأُمور الغيبية، وما ترتب على ذلك من الآثار السلبية على الفرد والمجتمع، وكانت هذه الحالة عند علماء المادة غالباً كردٍّ فعل لارهاب الكنيسة.

والأمر الآخر أن الحس يصاحب الانسان منذ طفولته إلى درجة يعتاد عليه، فلا يسمو تفكيره إلى إدراك ما وراء الحسّ المادي حتى أنه يصعب عليه تصديق الأُمور الثابتة عقلاً، كسعة الكون، وعظم جرم النجوم والسيارات وهو يراها نقطة بيضاء في السماء، فكيف بالأُمور الغيبية من الجن والملائكة والآخرة وما شاكل ذلك؟ ولذا نجد الأقوام القديمة تميل في عقيدتها بالآلهة إلى التجسيد وعبادة الأوثان الحجريّة والخشبية، وحتى أصحاب الأديان غالباً ما يميلون إلى عبادة الإله المحسوس، كما قال بنو إسرائيل لموسى (عليه السلام): (**أرِنا اللهَ جَهْرَةً**)[65] وعبدوا العجل في غيابه، واتخذ النصارى من صورة المسيح وتمثاله وهو على الصليب ما يقوم مقام الإله، وقال بعض المذاهب الاسلامية بالتجسيد أيضاً ــ وهم الأشاعرة – استناداً إلى بعض الاسرائيليات وإن كان عموم المسلمين حالياً ومنهم الأشاعرة يذهبون إلى التنزيه.

وعلى أي حال، فان تورط الانسان في دائرة المحسوسات وما يصاحبها من اللذات الحسيّة تجعل منه سجين الطبيعة، فلا يرغب في الانطلاق إلى ما هو أسمى منها من اللذات الروحية والمعنوية، ولذلك ينعى القرآن الكريم على هؤلاء اتباعهم الشهوات والملذات المادية والوهمية، وهذا من أقوى الأسباب على التعلق بالحياة الدنيا، وتلعب العادة دوراً قوياً في تأصيل هذه الحالة في الفرد وعدم التروع إلى الآخرة والقيم المعنوية.

*　　*　　*

(65) سورة النساء: الآية 153.

الفصل الثالث

الإدراك العقلي

- الادراك العقلي في المتون الاسلامية
- مراتب العقل لدى الفلاسفة
- موقف بعض المسلمين من العقل
- ضرورة العقل ومعطياته
- نشاطات العقل
- العوامل المؤثرة في الذكاء

الإدراك العقلي في المتون الإسلامية:

للادراك العقلي في وجود الإنسان موقع الأصالة في دائرة انسانيته، وبه يتميز الإنسان عن الحيوان على مستوى السلوك وأساليب التفكير والتحرك، ولكن قبل أن نقلّب أوجه النظر في هذا الموضوع. لابدّ من قراءة سريعة لمفهوم «العقل» في دائرة الفكر الاسلامي ليتسنى لنا بعد ذلك استجلاء خصائص الادراك العقلي بعيداً عن الارباك في المفهوم أو التورط في خطأ المصداق.

من العسير حصر المراد من «العقل» في الخطابات الاسلامية وكلمات الحكماء في معنى واحد ومقصود فارد، فتارة تطلق هذه المفردة ويراد بها «غريزة الفكر» التي يمتاز بها الانسان عن الحيوان فيشمل جميع الناس، واُخرى يراد بها «التجارب» والحنكة والكياسة، فيختص ببعض الناس ممن يقف على قاعدة متماسكة من التجارب والثراء المعرفي، أو المراد بالعقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان كما رد في الحديث الشريف، فيختص بالمؤمن من الناس. ولكل واحد من هذه الموارد المذكورة مؤيدات واستعمالات في دائرة النصوص الاسلامية وكلمات اساطين الحكمة، ونكتفي بما أورده حجة الاسلام «الغزالي» حول مداليل هذه المفردة حيث قال:

والحق الكاشف للغطاء فيه: أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان:

الأوّل: الوصف الذي يفرّق الانسان عن سائر البهائم، وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية والفكرية، وهو المراد بقوله(ص): «ما خلق اللّه عزّوجلّ خلقاً أكرم عليه من العقل».

الثاني: العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (البديهيات): كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حدّ العقل أنّه بعض العلوم الضرورية».

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الاحوال، فإنّ من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال أنّه «عاقل» في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة يقال أنّه غبي جاهل ــ ومن ذلك قول الإمام علي(عليه السلام): «العقل حفظ التجارب»[66].

الرابع: أن تنتهي قوّة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الاُمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، ومن ذلك قول الرسول الاكرم(صلى الله عليه وآله وسلم): «ازدد عقلاً تزدد من ربّك قرباً» فقيل: كيف ذلك يارسول اللّه؟ فقال: «اجتنب محارم اللّه تعالى وأدّ فرائض اللّه سبحانه تكن عاقلاً».

---

(66) نهج البلاغة ــ وصية الإمام لولده الامام الحسن.

والأصل في مسمى هذا الاسم هو تلك الغريزة وكذا في الاستعمال، وإنّما اطلق على العلوم من حيث أنّه ثمرهًا كما يعرف الشيء بشمرته، فتكون كالمجاز لتلك الغريزة، ويختلف الناس ويتفاوتون في عقولهم بالمعاني المتقدمة ما عدا الثاني منها، وهو العلم بالضروريات»[67].

العقل النظري والعملي:

أحد التقسيمات التي نجدها في كتب الحكماء وعلماء الاخلاق للعقل هو تقسيمه إلى: «العقل النظري» و«العقل العملي» ويراد بالعقل النظري مايدرك به الإنسان الخير والشرّ والمصلحة والمفسدة، بينما يقصد بالعقل العملي القوّة النفسانية التي تحرّك الإنسان نحو سلوك طريق الخير والسعادة وتبعده عن وادي الشرّ والشقاوة. يقول «النراقي» في «جامع السعادات»:

«**العدالة هي انقياد العقل العملي للعقل النظري، ويلزمه اتفاق القوى وقوّة الاستعلاء والسياسة للعقل العملي على قوتي الغضب والشهوة تحت اشارة العقل النظري، فجميع الفضائل الصادرة عن قوتي الغضب والشهوة، بل عن العاقلة أيضاً، إنّما تكون بتوسط العقل العملي وضبطه إيّاها**»[68].

وأنت خبير أنّ هذا التقسيم مع اشتهاره لم يرد في دائرة النصوص الاسلامية ولا ينطبق ما تقدم من معاني العقل الأربعة على أيّ منهما، فلا داعي الى الجمود على ما ورد عن حكماء اليونان وتسمية الاُمور بغير أسمائها مما يربك الذهنية المسلمة ويجعلها تعيش مصطلحات لا تخلو من خفاء وغموض في تفاصيلها الدقيقة، والحق أنّ العقل في المفهوم الاسلامي أوسع دائرة من العقل النظري المزعوم، ولا يستنبطن في مفهومه العقل العملي، لأنّ تحويل الفكر إلى ممارسة وتطبيق الرؤى في سلوكيات الفرد هي عبارة اُخرى عن الإرادة والعزم وتدخل في دائرة الدوافع والميول من موقع الشدّة والضعف.

وببيان آخر: أنّ وظيفة العقل هي الكشف وتشخيص مواضع الخلل ومواطن الداء ومواقع الخير والصلاح وأمثال ذلك، ثمّ تأتي نوبة الارادة والتحكم في السلوك وفق تلك الرؤية السابقة.

وفي مقابل هذا التقسيم المستورد من حطام الفلسفة اليونانية، نلحظ تقسيماً آخر في الدائرة الاسلامية يمثل الموقف الاسلامي من العقل على مستوى التقييم الذي يعطي العقل قداسته ويحفظ له مكانته بين سائر القوى والدوافع وذلك هو ما نجده في آيات الكتاب الكريم من تمجيد العقل وتوبيخ الأشخاص الذين حجبوا عقولهم وتحركوا بوحي شهواتهم ووصفهم بأنّهم لا يعقلون ولا يفقهون، أي أنّهم لا تنتفعون بعقولهم في حياتهم، فهم كمن لا عقل له:

﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلاّ دعاءً ونداءً صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾[69].

﴿إنّا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾[70].

---

(67) أبو حامد الغزالي ــ إحياء العلوم ــ ج1 ــ ص145 ــ 149 باختصار.

(68) محمد مهدي النراقي ــ جامع السعادات ــ ج1 ــ ص53 ــ 54، بتصرف.

(69) سورة البقرة ــ الآية 171.

(70) سورة يوسف ــ الآية 2.

وإذا علمنا بأنّ خطابات القرآن الكريم تتمدد لاستيعاب أفراد الناس كافة بما هم عقلاء، وأنّ التكليف من المحال أن يتعلق بغير العاقل، يتّضح أنّ القرآن الكريم إنما يخاطب العقلاء بقوله «لعلكم تعقلون» فالعقل في التقسيم القرآني ينقسم إلى:

1 ـــ عقل ذاتي، ومن خلاله لا يرى الشخص أبعد من دائرة حاجاته الذاتية ومطامعه الدنيوية.

2 ـــ عقل موضوعي، وبواسطته يرى الإنسان حركة الحياة من خلال الوعي الذي يرصد الواقع الموضوعي بعيداً عن عوامل الذات، فيرى الحقائق مع مضمونها الأُخروي فيسقط الوهم أمام الحقيقة الشاخصة، ويتحرك الإنسان على ارضية متماسكة من المعارف العقلية تمنعه من الانسحاق تحت وطأة نوازع الأهواء والشهوات.

المؤثرات السلبية على العقل:

من الخصائص التي انفرد بها المنطق القرآني عن المنطق القديم والحديث هو أنه منهج عملي يهتم في ترشيد الانسانية في مسارها نحو الكرامة والعزة بالتحذير من العوائق المعترضة والعثرات التي يواجهها الانسان والتي تمدّ جذورها في ميول النفس وتصورات الفرد القلقة والمتغيّرة تبعاً للظروف وإشكاليات البيئة، ويمكن تلخيص هذه المؤثرات بما يلي.

المؤثرات الخارجية:

كتأثيرات المحيط والمجتمع والأُسرة والاعلام الحكومي، كما نقرأ في قوله تعالى عندما يحكي عن طريقة فرعون في بثّ الشايعات وتفريق الناس عن موسى(عليه السلام):

(**فأرسلَ فِرعونُ في المدائنِ حاشرِينَ * إن هؤلاءِ لَشَرذِمَةٌ قَلِيلُونَ * وَأَنَّهُم لَنا لَغَائِظُونَ**)[71]

وكذلك «**الرفيق**» ودوره في قلب الحقائق:

(**ياوَيلَتى لَيتَني لَم أتّخِذ فُلاناً خَليلاً * لَقَد أضلَّني عَنِ الذّكْرِ بَعْدَ إذ جاءَني**)[72].

ومنها: تقليد السلف، وهذا العامل يكاد يشترك بين جميع الأُمم السابقة حيث دفعها إلى عدم قبول رسالات السماء وفأرداها في مهاوي الإنحطاط والضلال، يقول تعالى:

(**كذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها انّا وجدنا آباءنا على أُمّة وإنّا على آثارهم مقتدون**).[73]

المؤثرات الداخلية:

ومنها: ضعف الشخصية والانجذاب الى الشخصيات المرموقة في المجتمع والانبهار بها ممّا يذيب في الإنسان حالة الاستقلال الفكري والعاطفي ويوجب ركود الذهن والعقل كما يشير إلى ذلك قوله تعالى:

---

(71) سورة الشعراء: الآية 35 الى 55.

(72) سورة الفرقان: الآية 28 و 29.

(73) سورة الزخرف: الآية 23.

(وقالوا ربّنا إنا اطعنا ساداتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا).[74]

ومنها: ما يكون لها أسباب ودواع نفسية من اتباع الهوى وحبّ الدّنيا وطلب الملذات الرخيصة، وهي الغالب والأكثر خطراً على الانسان، وخاصة إذا تلائمت مع المحيط السيء، وقد حذّر القرآن الكريم دوماً من مغبّة اتباع الهوى والشهوة والركون إلى الدنيا، ممّا يؤدي إلى إطفاء نور البصيرة وإيجاد غشاوة على عقل الانسان وبصره، فلا يرى الحقائق إلاّ كما يملي عليه هواه ورغباته النفسية.

ومنها: مسألة اتباع الظن قبل الوصول إلى مرحلة اليقين بصحة هذا السلوك أو هذه العقيدة، وما يترتب عليه من آثار سيئة وعواقب وخيمة، فينقلب الحق باطلاً، والباطل حقاً، وهذا هو حال النظريات النفسية والأُطروحات الاجتماعية والسياسية في العصر الحديث القائمة على اساس الظن مع تلوينها بلون العلمية وإلباسها ثوب الحداثة، كما في نظريات ماركس وداروين وفرويد وأمثالها قبل التأكد من صحتها وإثباتها الحتمي بالأدلة العلمية، فما هي إلاّ ظنون لا أكثر، وقد نهى القرآن عن اتباع الظن بشدة وأنه من سمات الجاهلين بحقائق الأُمور.

مكانة الوجدان بالنسبة إلى الإدراك العقلي:

بالرغم من أن «**إدراك الكليات**» هو المقصود أوّلاً وبالذات من الإدراك العقلي لدى علماء الاسلام في مقابل ادراك الجزئيات الذي يقع في دائرة الادراك الحسّي إلاّ أن الوجدان يمثّل الركيزة التحتانية التي تدور حولها إدراكات الانسان العقلية، لأن الإدراك العقلي بصورة عامة يتقوم بركيزتين:

أحدهما: الحقائق الموضوعية الموجودة خارج ذواتنا.

والأُخرى: نوعية الميزان الذي نوزن به هذه الإدراكات الواردة، وإلاّ لعدنا إلى الإدراك الحسي، والحال أن العقل ما يتميز به الانسان عن الحيوان، فهو من مختصات الانسان، فلابدّ من البحث في أعماق الركيزة الثانية والمعادلات التي تتضمنها للخروج بإدراك عقلي سليم، وهذا ما جعل الماديين لا يكادون يفرقون بين الإدراك الحسي والعقلي، واقتصروا على إدراك الذهن للموضوعات الخارجية حاله في ذلك حال الحيوان، بينما نجد الفرق واضحاً بينهما في المتون الإسلامية وكتابات الحكماء المسلمين انطلاقاً من وجود حقائق اخلاقية ثابتة يدركها العقل البشري خاصة، فالحيوان لا يدرك معنى حسن العدل، وأداء الأمانة، وقبح الظلم والخيانة مثلاً، ووجود هذه القابليات لدى الانسان خاصة يعتمد على وجود الوجدان الذي يمهّد للإدراكات النظرية، ويصحح مسارها ويوزنها بالميزان الحقيقي الثابت وراء المظاهر المادية والمصالح الشخصية، ولو عدم الانسان هذه القوّة في مقام العمل فكأنه لا عقل له حسب رؤية القرآن الكريم (.. **فهم لا يعقلون**).

فما ذكرنا من المؤثرات السلبية على عقل الانسان تجعل من المعلومات الواردة أشباحاً لا ترتبط بالحقيقة،

نظرية نسبية الحقائق والمدركات العقلية:

---

(74) سورة الاحزاب: الآية 67.

وعلى ضوء ما تقدم أعلاه ذهب العلماء الأرضيون إلى نسبية الحقائق، وأن الحقيقة تختلف باختلاف الأفراد والأزمنة والظروف الموضوعية، فمن كان يعتقد بوجود الباري تعالى فهو موجود واقعاً، وغير موجود كذلك عند من لا يعتقد بوجوده، وبعض القائلين بالنسبية لما رأوا خطأ الأفراد كثيراً في تشخيص الموضوعات ذهبوا إلى أن الحقيقة هي ما يتفق عليه أكثرية الناس في أزمنة متوالية، وشجعهم على ذلك التغيّر المستمر في النظريات العلمية والتحول الدائم في العلوم البشرية، فما كان الناس يرونه حقاً وحقيقة في زمان وإذا بالعلم يثبت بطلانه في زمن آخر.

وهذا المعنى لنسبية الحقائق يتجسد بصورة أوضح في العقائد الدّينية والمذاهب الأخلاقية حيث يجرّ كل إنسان النار إلى قرصه ويعتقد أنّ الحق بجانبه، فالحل هو أن الحق مع الجميع، وكل واحد مصيب في عقيدته، لأن العقل البشري ما هو إلاّ مجموعة مرتكزات نفسية وتلقينات اجتماعية متراكمة لا أكثر، وليس وراء عبادان قرية.

فعلى هذا يمكن أن نقول: إن الألمان في العهد النازي كانوا محقّين في ابتلاعهم الدول الأوربية، كما ان الحلفاء أيضاً محقين في الدفاع عن أوطانهم تجاه الغزو النازي!! وهكذا يكون المسلمون محقّون في دعواهم بالتوحيد ونبوة محمد (صلى الله عليه وآله)، والمسيحيون محقّون أيضاً بالتثليث وإنكارهم لنبوة محمد (صلى الله عليه وآله).

والسبب الذي أوقعهم في ورطة النسبية هو عدم التفاتهم إلى ما ذكره القرآن من دواعي الانحراف العقلي لدى الفرد وتسلط الهوى والتقاليد الموروثة على مسار العقل، فكان أن اختلفت الحقائق في تصورات الناس وتباينت إدراكاتهم، ولذا اهتم القرآن الكريم بتصحيح الركائز والبنى التحتية للعقل لكي يطمئن الفرد من سلامة علومه وعقائده وتحكيمها على أُسس ثابتة لها ما يوازيها في العالم الخارجي، لأن من الواضح أن الحقائق الخارجية لا تتغير بمجرد تصور بعض الناس لها ونوعية إدراكهم لها، فعندما كانت الأغلبية الساحقة من البشر في العصور القديمة تعتقد بمركزية الأرض للكون ودوران الشمس والكواكب حول الأرض لم يتغير الواقع تبعاً لتصوراتهم، فالحقيقة كما يراها حكماء الإسلام تكمن في مطابقة تصورات الفرد للواقع والموضوع الخارجي، فاما أن يطابقه فيكون حقاً أو لا يطابقه فيكون باطلاً حتى وإن آمن به كل الناس وعلى مدى الدهور.

الإدراك العقلي لدى حكماء الإسلام:

لا شك أن المقصود بالإدراك العقلي هو العلم، والعلم في الانسان يختلف كلياً عن إدراك الحيوان الذي هو نوع من الإدراك الحسي المتقدم: حيث لا يتجاوز في أقصى مراتبه مرحلة الوهم، أي أنه لا يزال مشوباً بالمادة، وأما العلم في الإنسان فهو إدراك حقائق الأشياء أي ماهياتها بعد أن تنسلخ من قشورها المادية حين عبورها من المخيلة والواهمة فتصل إلى درجة من التجرد أن لا يشوبها من المادة شيء، فتكون لائقة لمرتبة عقل الانسان، فيكون العقل بمثابة الوسيلة الإدراكية لهذه العلوم والحقائق المجردة، ولذا اقتضى أن يكون العقل في الانسان من المجردات أيضاً، فكما أن الوسيلة للادراك الحسي وهي الحواس الخمس ينبغي أن تكون من جنس مدركاتها أي مادية، فكذلك العلم بالحقائق المجردة بوسيلة العقل، وما ورد في الحثّ على التعقّل في القرآن الكريم هو عبارة أُخرى عن تفعيل هذه

الوسيلة الانسانية السامية للتوصل إلى العلم بحقائق الأُمور، فإذا علم عمل، وإلاّ فهو جاهل وان ظنّ أنه صار من العلماء.

إذن، فالعقل في الفلسفة الإسلامية يختلف أساساً عن العقل لدى علماء النفس وإن اشتركا في أن الغاية منه معرفة الخير والشر، ومقدار الربح والخسارة وتدبير الأُمور، والنظر إلى العواقب، والعاقل في كلا النحوين يقع في مقابل السفيه والأحمق، وهو من اشتبكت عليه الأمور، فلا يعرف خيرها من شرها إلاّ بعد فوات الأوان، أمّا المجنون فلا يعرفها حتى بعد فوات الأوان، إلاّ أن الفرق بين رؤية الفلاسفة الإسلاميين والمدارس المادية يكمن في أنّ وظيفة العقل هي معرفة حقائق الأُمور في الأُولى، والاكتفاء بظواهر الأُمور في الثانية.

أما العرفاء فيكادون يتفقون مع العلماء الأرضيين في أن العقل لا يدرك الحقائق، ووظيفته تدبير اُمور الإنسان الدنيوية ولا شأن له في ادراك الحقائق، والقوّة التي بعهدتها ادراك الحقائق هي الوجدان، وتقدم ما يؤيد هذا المعنى في الروايات الشريفة من أنّها تطلق «العقل» على الوجدان فقط كما ورد عن الامام الصادق (عليه السلام) ما يشير إلى هذا المعنى عندما سأله شخص عن العقل، فقال (عليه السلام):

«ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان، قال (الراوي): قلت له: فالذي عند معاوية؟ فقال (عليه السلام): تلك النكراء وتلك الشّيطنة، وهي شبيهة بالعقل وليست بعقل»[75].

ولكننا لا نجد انفسنا بحاجة الى تضييق دائرة العقل والخروج عن المتعارف في محاوراتنا السائدة وبالتالي نضطر إلى الاستعانة بالوجدان الاخلاقي، بل كما رأينا في التقسيم القرآني للعقل الى: ذاتي وموضوعي، أنه يمكن للانسان توسعة افق تفكيره ودائرة مصالحه الشخصية لتشمل مصالحه الأُخروية أيضاً، وذلك برؤية الاشياء من منظار التوحيد والايمان بالغيب وعدم الجمود على مدركات المادة، وبذلك يتحول عقل الذاتي الى عقل موضوعي يتحرك في مساحة واسعة بعيداً عن الروح المنغلقة في عالم الذات والانانية.

* * *

مراتب العقل عند الفلاسفة:

لما كان الوهم هو آخر سلطة معرفية لدى الحيوان، وكذلك آخر مرحلة من الادراك الحسي للانسان، فان العقل يقوم حينئذ باستلام ما تنتجه القوة الوهمية في الذهن لينشي منها معرفة حقيقية، وهذه العملية العقلية تتم على مراتب تبعاً لمراتب العقل في الانسان. **وهي اربع مراتب، أو أربعة عقول مترتبة:**

1 ــ العقل بالقوّة.

2 ــ العقل بالفعل.

3 ــ العقل المستفاد.

4 ــ العقل الفعّال.

---

(75) بحار الانوار: ج1، ص116، ح8.

فالمرتبة الأُولى: للقوة العاقلة ــ وهي التي تقع بمحاذاة القوة الوهمية وتتصل بها ــ تسمى بــ «**العقل بالقوة**» أو العقل الهيولاني، ويقصد به مجرد الاستعداد لقبول المعقولات يقول صدر المتألهين:

«وهو ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حيث استعدادها لجميع المعقولات لخلوها عن كل صورة، ولهذا يقال لها ــ أي المرتبة الاولى من العقل ــ العقل الهيولاني»(76).

ولو حصل عنده شيء من المعقول لأصبح «**عقلاً بالفعل**» بالنسبة إلى ما عنده من العلم، ويظل عقلاً بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه، وهكذا إلى أن يصل في سيره التكاملي إلى درجة من القوة والنضج بحيث تتكامل فيه المعرفة فيدرك جميع المعقولات المجردة التي وردت إليه من الواهمة أو يحتوي على أكثرها، وتكون لديه القدرة حينذاك على إدراك الصور المفارقة، وهي التي لم تكن مكتسبة بالمادة يوماً كالعقول السماوية والمعاني المجردة، فيسمى «**العقل المستفاد**» أي انه يستفيد العلوم ويحصل عليها مباشرة من «**العقل الفعّال**» وهو ما نعبر عنه بالروح الكلي، أو الصادر الأول عن ربّ العزّة والجلالة الذي يكون بمثابة الشمس المشرقة تمد سائر الموجودات بالنور، فكذلك العقل الفعّال، فهو وإن كان خارجاً عن حقيقة الانسان إلاّ أن عقل الانسان إذا وصل إلى مرتبة العقل المستفاد فانه يحظى بصلاحية الاتصال مع العقل الفعّال، فيستفيد منه مباشرة العلوم الربانية والحقائق الكونية، كما نجد تحقق ذلك بالنسبة للأنبياء(عليهم السلام)والأولياء .

وأول من طرح هذه المراتب للعقل البشري من حكماء الاسلام هو الفارابي بالاقتباس من الفلسفة اليونانية وخاصة كتب ارسطو، إلاّ أن الفلسفة الاسلامية رمّمتها وأوضحت ما كان فيها من غموض وابهام وأضافت عليها مسائل مهمة وخاصة في هذا الباب، فقد أضاف الشيخ الرئيس ابن سينا على العقول الثلاثة الموجودة في الانسان عقلاً رابعاً وهو «**العقل بالملكة**» أو العقل الممكن، وهو العقل الثاني بعد العقل الهيولاني الذي هو مجرد قابلية واستعداد على استلام المعقولات، فعندما تتجمع فيه المبادي الأولية من البديهيات كالعلة والمعلول والكل أكبر من الجزء وأمثالها تتحول النفس إلى عقل بالملكة، أي تخرج من مرتبة القابلية المحضة وتتكون لديها بعض الأُسس والقواعد التي تعينها على اكتساب العلوم المختلفة، وتترسخ فيها هذه المعلومات الأولية لتكون ملكة يدركها الانسان فور التوجه إليها، يقول صدر المتألهين:

«وقد اشرنا إلى أن العقل الهيولاني عالم عقلي بالقوّة من شأنه أن يكون فيه ماهية كل موجود وصورته من غير تعسّر وتأبّي من قبله أو امتناع، فأوّل ما يحدث فيه رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوّة وكانت محفوظة في خزانة المتخيلة هي اوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من الاوليات والتجريبيات والمتواترات والمقبولات وغيرها، مثل: الكل أعظم من الجزء، والارض ثقيلة والبحر موجود والكذب قبيح، وهذه الصور اذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية فيها وتشوق إلى الاستنباطات وتروّع إلى بعض ما لم يكن يعقله أولاً، فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة»(77)

---

(76) الشواهد الربوبية، صدر المتألهين، ص202.

(77) نفس المصدر، 204 ــ 205.

وبعد مرتبتَي (العقل بالقوة) و(العقل بالملكة) تأتي مرتبة «**العقل بالفعل**»، وهو عبارة عن أن النفس وبالاستعانة بالمعلومات البديهية تتوصل إلى ادراك المعقولات الثانوية الاكتسابية، فتسمى عقلاً بالفعل، لأن كل ما تحتاجه من المعلومات موجود لديها (بالفعل) يقول صدر المتألهين:

«**وإنّما سمّي عقلاً بالفعل لأن للنفس أن يشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت من غير تجسّم وذلك لتكرر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد أُخرى وتكثر رجوعها إلى المبدأ الوهاب واتصالها به كرّة بعد اولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب اللّه والاتصال به فصارت معقولاتها مخزونة في شيء له الأصل**»(78)

ثم تصل النفس إلى مرتبة رابعة وهي مرتبة (العقل المستفاد) حيث تكون جميع المعقولات مشاهدة.

وبهذه العقول الأربعة يصل الانسان إلى أوج المعرفة، وكل هذه المراحل يطويها الانسان بمساعدة العقل الفعّال كما تقدم، فهو الواهب للصور والمبدأ لافاضة المعقولات للنفس الانسانية، وإلاّ استحال انتقال القوة إلى الفعلية في العقول وفي النفوس البشرية، لأن الأقل لا يمكن أن يكون علّة للأكمل والاتم، فالعقل بالقوة لا يكون علّة لتحويل نفسه إلى مرتبة أعلى وهو العقل بالملكة إلاّبمساعدة قوة خارجية وهي العقل الفعّال، وكذلك العقل بالملكة في بلوغه مرتبة العقل بالفعل أو العقل المستفاد، ويقول ابن سينا بهذا الصدد:

«**نقول: إن النفس الانسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فانما يخرج بسبب بالفعل يخرجه، فهاهنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذا هو السبب في إعطاء الصور العقلية، فليس إلاّ عقلاً بالفعل عنده مبادي الصور العقلية مجردة، ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويبصر نورها بالفعل ما ليس مبصراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل (أي الفعّال) عند نفوسنا**»(79).

هذا بالنسبة إلى العقل الفعّال، ومن ذلك يتضح أن العقل ليس شيئاً وراء النفس وجزءاً مستقلاً، بل هو متحد مع النفس الانسانية بحيث أن النفس تتدرج في هذه المراحل العقلية وتتكامل وترتقي باشراق العقل الفعّال أو الروح القدس عليها حتى تصل إلى مرحلة الاتصال التام والدائم به، لا أن العقل البشري يتكامل لوحده بزيادة المعقولات دون النفس.

ومن هنا كان لتزكية النفس وتصفيتها من شوائب الأهواء المادية والنوازع الدنيوية دور هام في هذا السبيل، ولذا شبّه علماء الأخلاق القلب بالمرآة، فكلما سعى الفرد في تصفية مرآة قلبه من جواذب المادة انعكست عليه صور المعقولات وحقائق الموجودات من الروح المقدس الكلي أو اللوح المحفوظ أو العقل الفعّال، وبذلك تتمهد الأرضية لتحصيل العلوم والمعارف عن طريق الكشف الذي يشكّل اسلوباً من أساليب وطرق المعرفة في المدرسة الإسلامية والذي نضج وأينع على يد الحكيم المتألّه السهروردي، فأضحى مدرسة متكاملة لها أُصولها وفروعها في مقابل مدرسة المشّاء التي ترأسها وبلغ بها غاياتها ابن سينا بعد أن أخذ أُصولها من اليونان، وبذلك يمكن القول بأن

(78) نفس المصدر، ص206.

(79) النفس ــ ابن سينا، ص321.

مدرسة الاشراق وليدة الإسلام، وكذلك مدرسة العرفان فان جذورهما تستقيان من عين القرآن وكوثر الأحاديث الشريفة وخاصة تعليمات أمير المؤمنين (عليه السلام) وأهل بيت الوحي والنبوة(عليهم السلام).

العقل القدسي:

ويضيف ابن سينا عقلاً آخر للعقول الأربعة المذكورة ويطلق عليه اسم «العقل القدسي» أو القوة القدسية ويقول:

«فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدّة الصفاء وشدّة الاتصال بالمباديء العقليه الى أن يشتعل حاساً، أعني قبول لها من العقل الفعال في كل شيء، وترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال، إمّا دفعة، وإمّا قريباً من دفعة.. وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، والاولى أن تسمى هذه القوّة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية»[80].

الرازي بدوره قال في المباحث المشرقية عن هذه القوة:

«وتلك القوّة تسمى قدسية، ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف...أمّا الكم فلأنها أكثر استحضاراً للحدود الوسطى، وأمّا الكيف فلأنها أسرع انتقالاً من المبادىء الى الثواني، ومن المقدمات الى النتائج، ويخالف سائر النفوس من جهة أُخرى، وهي أن سائر النفوس تعيّن المطالب ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها، وأمّا النفوس القدسية فيقع الحد الاوسط في ذهنها، ويتأدى الذهن منه الى النتيجة المطلوبة، فيكون الشعور بالحد الاوسط مقدماً على الشعور بالمطلوب»[81]

وهنا لابدّ من الإلتفات إلى نقطة ضرورية وهي إن هذه المراحل في مسار العقل والمراتب المتعددة للنفس الناطقة تتدرج في الحدوث والخروج من القوة إلى الفعل باستمرار، أي أن المرحلة الأُولى تصحب الانسان على طول الطريق، فمهما بلغ من العلم كان بالنسبة إلى ما فوقه في مرحلة الهيولى والقوة، وإلى ما تحته بالفعل، وكل إنسان له القابلية على نيل المراتب السامية والاتصال بروح القدس والاستلهام منه مباشرة إذا عرف السبيل إلى ذلك.

ونفهم من اتحاد النفس الناطقة مع العقل، أن المراتب العقلية هي بدورها مراتب للنفس، الانسانية والعقل عبارة أُخرى عن القلب، وهو مركز النفس الناطقة فيكون بدوره مركز الإدراك العقلي في الانسان، كما أن الذهن البشري مركز الإدراك الحسّي الواقع في المخّ، ومن المخّ والحسّ المشترك تستلم قوة الوهم الصور المحسوسة، وتقوم بعد تجريدها من قشورها المادية واعدادها لمستويات أعلى بتصديرها إلى العقل، فيعمل فيها عمله ويتحد مع ما يلائمه منها في حركته مع النفس حركة جوهرية نحو غايته.

وهنا نصل إلى مطلب دقيق، وهو أن ما ورد على لسان الحكماء من العقل الفعال أو الروح القدس وأن النفس أو العقل المستفاد يتلقى صور المعقولات منه لا يعني بالضرورة أن علوم الانسان حينئذ تكون مقتبسة من خارجها كما توهم كلماتهم بذلك، بل قد تكون هذه القوة المقدسة كامنة في أعماق نفوسنا، فما يقال من أنها تقع خارج النفس الناطقة يعني أنها ليست من ذاتياتها، والغرض إثبات الغيرية بينهما حتى يمكن تفسير الحركة الجوهرية للنفس

(80) النفس من كتاب الشفاء لابن سينا، ص340.

(81) المباحث المشرقية، الرازي، ج1، ص354.

الناطقة الصاعدة نحو الكمال، وتفسير حركة العقل الخارجة من القوة إلى الفعل وأنه لابدّ من شيء مغاير للنفس والعقل يكون بالفعل من جميع الجهات، ويحتوي على جميع الكمالات والمعقولات بالفعل حتى يمكنه أن يخرج النفس الناطقة من عالم القوة والاستعداد المحض إلى الكمال الفعلي بأن يؤثر في ترشيد المعقولات التي اكتسبها العقل البشري من الوهم والخيال ويصنع منها معقولات ثانوية جديدة بعد مزجها بأنوار ذلك الروح المقدس أو العقل الفعّال، لا أنه يستلم صوراً للمعقولات بأكملها منه ويكون دوره دور القابل فقط بحيث يكون مستغنياً عن الإدراك الحسي والصور الذهنية الموجودة في خزانة الوهم، وبهذا يمكن الجمع بين ضرورة الادراك الحسّي على أساس أنه أصل العلوم والمعارف البشرية، كما يراه علماء المادة ويقرره القرآن الكريم، كما مرّ سابقاً، وبين إسلوب الكشف والالهام عند العرفاء الذي يعتمد على استلام المعلومات من قوة قدسية خارج حدود النفس الناطقة.

* * *

العقل المطبوع والعقل المسموع:

لا يخفى أن مراتب العقل التي ذكرناها آنفاً مقتبسة بالأساس من فلاسفة اليونان وبالأخص أرسطو، وكان دور علماء المسلمين في إحياء الحضارة اليونانية والعلوم القديمة هو الأخذ منها بما يوافق العقل ولا يتعارض مع الشرع، والسعي إلى تعميقها والتفريع عليها، ولكن المتكلمين منهم كان لهم دور هام في إلفات الأنظار إلى المتون الواردة في الشريعة المقدسة، والاعتماد عليها كأصل وأساس للبنيان العلمي في عملية التعميق والتفريع مع الاستفادة من المعارف الفلسفية في هذا المجال فقط، لا كأصل محوري للفكر الإسلامي.

ثم جاء دور العرفاء وعلوم العرفان وخاصة كتابات ابن عربي وابن قونويه والجنيد وأمثالهم لتضفي على العلوم الفلسفية لدى المسلمين طابعاً جديداً من حيث الاستقلال في الأُصول والفروع عن اليونان وتكوينهم مدرسة جديدة، تستقي روافدها من الشريعة المقدسة والإلهامات القلبية الواردة بطريقة الكشف، ولذا لا نجد في كلماتهم أنواع العقول الفلسفية المذكورة إلاّ نادراً، ونجد بدلاً من ذلك التقسيم الثنائي للعقل الوارد في الأحاديث الشريفة، كما في كلمات أمير المؤمنين (عليه السلام) أن العقل ـــ أو العلم ـــ على قسمين: مطبوع ومسموع، فالمطبوع هو الموجود بالفطرة أي العقل الغريزي، والمسموع هو العلوم المكتسبة أو العقل المكتسب وما يسميه الفلاسفة «العقل بالفعل»، وقد ورد في الشعر المنسوب إلى أمير المؤمنين (عليه السلام):

رأيت العقل عقلين* فمطبوع ومسموع**

ولا ينفع مسموع* إذا لم يك مطبوع**

كما لا تنفع الشمس*وضوء العين ممنوع**[82].

فتحصل أنّ العقل على نحوين: مطبوع ومسموع، أو فطري واكتسابي، ويمثل الشهيد المطهري (رحمه الله)لذلك بالمصنع والمواد الأولية، فالمصنع بما فيه من بناء ومكائن وأجهزة يمثل العقل المطبوع والفطري، والمواد الأولية تمثل المعلومات الاكتسابية، ومن المعلوم أن الشخص إذا اقتصر على ما لديه من العقل الفطري فقط و لم

(82) الغزالي ـــ احياء العلوم ـــ ج1 ـــ ص146 ـــ نشر دار الكتاب العربي.

يسعفه باكتساب العلوم كان كالمصنع بدون مواد خام فيتوقف عن الانتاج، وكذلك إذا اقتصر على تحصيل العلوم دون أن يستعمل عقله الفطري لتمييز الغث من السمين، والصحيح من الخاطي، والحق من الباطل، فانّ ذهنه وقلبه سيكون مجرد مخزن للمعلومات ويكون حاله حال جهاز التسجيل، فلا يقول شيئاً إلاّ ما طبع على صفحة ذهنه من هذه المعلومات الواردة، وتكون النتيجة تحويل المصنع إلى مخزن وعدم الاستفادة منه لاكتشاف الحقائق والقوانين العلمية والاستفادة العملية منها في المسار التكاملي للفرد والمجتمع.

وهذا المنطق مرفوض جداً في الشريعة المقدسة، حيث نجد التأكيد الشديد على جعل العقل غربالاً للعلوم الواردة، كما في الآية الشريفة:

﴿**الّذينّ يَسْتَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أحْسَنَهُ**﴾[83].

أي أن يقوم الشخص العاقل بتمحيص ما سمعه، وغربلته، وتمييز الصحيح من الخطأ فيه، بل يميزّ بين الحسن والأحسن، ومن ثم يتبع الأحسن منه ويترك الباقي.

ومن ذلك أيضاً ما ورد في الحديث الشريف:

«**كونوا نقاد الكلام**»[84].

الادراكات الفطرية والاكتسابية:

رأينا أنّ العقل ينقسم في دائرة الفكر الاسلامي تارة إلى: العقل الذاتي والموضوعي، واُخرى إلى: المطبوع المسموع، أو بعبارة اُخرى: الفطري والاكتسابي، ولكن السؤال المطروح على المستوى الفلسفي في هذه المسألة هو: كيف نفسّر وجود ادراكات فطرية في الإنسان؟ ومن أين جاءت؟ ومتى وجدت؟

وقبل الدخول في تفاصيل المسألة لابدّ من الالتفات إلى أنّ الادراكات الفطرية في الاساس تنقسم إلى: بديهيات منطقية وبديهيات اخلاقية، وعندما يقال «بديهية» فالمراد منها ما لا تحتاج إلى دليل وعملية ذهنية لادراك صحتها، بل أنّ الإنسان يدرك صحتها بالضرورة وبوضوح، وتقع في مقابل «**العلوم النظرية**» التي يحتاج الذهن في اثباتها إلى عملية عقلية استدلالية.

ونعود إلى أصل البحث، فالبديهيات المنطقية هي ما يدركه الذهن من القضايا الضرورية الفكرية من قبيل: الكل أعظم من الجزء، استحالة اجتماع النقيضين، العلة والمعلول وكذلك القضايا الرياضية وأمثال ذلك. أمّا البديهيات الاخلاقية فهي ما يدركه الإنسان بوجدانه من حسن العدل والامانة والصدق، وقبح الظلم والخيانة والكذب وغير ذلك، والسؤال هو عن هذه البديهيات بكلا قسميها، فاذا كانت علوم وادراكات الإنسان بأجمعها «**اكتسابية**» كما عليه المتأخرون من حكماء الاسلام كالطباطبائي والمطهري استناداً إلى الآية الشريفة:

﴿**واللّه أخرجكم من بطون اُمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة**﴾[85].

---

(83) سورة الزمر: الآية 18.

(84) المجلسي ـــ بحار الانوار: ج2، ص96، ح39.

(85) سورة النحل ـــ الآية 78.

فحينئذ كيف نفسّر اشتراك جميع الناس في هذه المدركات البديهية مع اختلاف وتنوع الوسط الاجتماعي والثقافات البشرية؟

وإذا قلنا أنّها موجود في ذات العقل ــ كما ذهب إليه «كانت» الالماني من ذاتية القضايا الوجدانية ــ احتجنا إلى الدليل الذي يثبت هذا الإدعاء ودون اثباته خرط القتاد**!!**[86].

السيد الطباطبائي ــ صاحب الميزان ــ يرى في كتابه «الفلسفة الواقعية» في القضايا الوجدانية رأياً خاصّاً، وهو أن هذه المدركات لا تحكي عن واقع خارجي وليست لها موضوعية ــ بل هي قضايا اعتبارية، فما تلاءم مع الوجدان كان حسناً، وما لم يتلاءم معه كا قبيحاً، أي أنّ الإنسان يعتبر الموسيقى أو المناظر الطبيعية أو رائحة الازهار حسنة لتلاؤمها مع الحواس، ومضاداتها قبيحة لعدم تلاؤمها كذلك، وإلاّ ففي الواقع الموضوعي ليس هناك حسن وقبيح، والقضايا الوجدانية حالها حال المدركات الحسية أيضاً.

ويمكن أن يقال هنا إن المعيار الأولي للوجدان مستفاد من تفاعلات الأنا مع الملائم والمخالف، وما ينتج من ذلك من لذة وألم، حيث يدرك العقل الغريزي في الوهلة الأُولى اللذات الحسيّة ويعتبرها حسنة، أي أن الحسن عنده مساوق للشيء اللذيذ، والقبيح ما يورد الألم، فكل لذيذ حسن وكل مؤلم قبيح، ثم يدرك الانسان بغريزة التعميم والاحساس المماثل أن الآخرين يشعرون كشعوره، وأن ما يتلذّون به حسن عندهم، وما يؤلمهم قبيح كذلك، وبقاعدة الاشتراك في الأحاسيس والمشاعر بين أبناء البشر يستنتج أن هناك أُموراً يشترك فيها مع غيره في الحسن والقبح، فما يؤذيه ويؤذيهم قبيح مطلقاً، وما يجلب له ولهم اللذة والمنفعة حسن مطلقاً، وبذلك ينتقل العقل الغريزي من إدراك الحسن والقبح الفرديين إلى إدراك الحسن والقبح في دائرة أوسع، أي انه يدرك المعاني المجردة عن إحساساته الشخصية والأنانية.

وأول قاعدة تدخل في نطاق العقل الغريزي هو حقّه في الحياة والبقاء.

والثانية: حقّ الآخرين في الحياة والبقاء أيضاً حسب قاعدة المماثلة، فكل ما يتنافى مع هذا الحق يعتبره من الظلم والعدوان، فكما يتألم من عدوان الآخرين على حقه في الحياة ويعتبره ظلماً وعدواناً وقبيحاً فكذلك يكون عدوانه على الآخرين، وبعكس ذلك العدل، وبذلك يتشكل الميزان الوجداني في الفرد، ويقوى شعوره بالعقل الفطري، وتتفرع من هذا الأصل وهو حقه في الحياة وكذلك حق الآخرين أيضاً مفاهيم العدل والظلم والحسن والقبح، وتتكون بذلك أُسس الأخلاق لدى العقل الفطري من حسن العدل والصدق والأمانة والايثار والوفاء، وقبح ما يضادها من الصفات والأفعال الأخلاقية، ونجد في المتون الاسلامية ما يقوي في الفرد هذا الأساس الأخلاقي، كما في قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته لابنه الحسن (عليه السلام):

«**يابني اجعل نفسك ميزاناً بينك وبين غيرك، فاحبب لأخيك ما تحب لنفسك، واكره له ما تكره لها**»[87].

---

(86) «**القتاد**» نوع من الشوك، وخرط القتاد مثل يضرب لكلّ شيء عسير جدّاً وكأنّه في صعوبة كمن يقبض على الشوك بيده ويحاول خرطه.

(87) نهج البلاغة، الكتاب: 31; عنه بحار الانوار: ج75، ص29، ح21.

وبذلك تتوسع إدراكات الوجدان من الحق الفردي الوجداني والبديهي إلى الحق الاجتماعي المطلق وهو الجانب الانساني في الفرد، وبهذا الميزان الفطري يتميز عقل الانسان عن الحيوان الذي لا تتجاوز إدراكاته حدود القاعدة الأُولى وهي حقه في الحياة والبقاء فقط، وبالرغم من أن الكثير من الناس كذلك فعلاً، أي أنّهم لا يتجاوزون في نشاطاتهم الاجتماعية دائرة أنانيتهم الفردية إلاّ أن كلّ إنسان يدرك نظرياً على الأقل حق الآخرين أيضاً، وأن مفهوم العدل هو مراعاة حقوقهم، ومفهوم الظلم لا يتأطّر بدائرة الأنا الفردية، بل يشمل كل عدوان على حقٍّ من حقوق الآخرين.

مصدر الوجوب في القضايا الاخلاقية:

بقي أن نعرف كيفية تطبيق القضايا الوجدانية الإنشائية علي الواقع الموضوعي على القول بأنّها اكتسابية، فكما نعلم أنّ القضايا الاخلاقية تقترن بالوجوب وتقول للفرد بأنّه يجب عليك قول الصدق وأداء الأمانة وتطبيق العدالة وغير ذلك، والمعلومات المكتسبة فارغة من هذا الوجوب وتحكي عن واقع موضوعي فقط، أي هي من نمط القضايا الاخبارية، والاخلاق من نمط القضايا الانشائية التي تتحرك من منطق الأمر والنهي.

الافضل تقريب المطلب من خلال مثال على قضية اخلاقية لتوضيح التطابق بين القضايا الموضوعية الجبرية والاخلاقية الانشائية، فمثلاً في قولنا: «يجب قول الصدق» أو «يجب أداء الامانة» ونريد أن نعرف من أين جاءت هذه القضايا البديهية إلى عقل الانسان؟ أي كيف حصل الادراك العقلي لهذه القضايا الاخلاقية على مستوى الوجوب بعد أن كانت قضايا خبرية على القول بأنّ جميع معارف الانسان اكتسابية.

وبالامكان تحليل هذه القضية الاخلاقية إلى مقدمات ونتيجة، كأن نقول:

الصدق حسن وكل حسن يجب فعله

الصدق يجب فعله

فكما تلاحظ أنّ القضية الأُولى من هذا القياس المنطقي هي من إدراكات العقل النظري، ولا إشكال في أنّها مقتبسة من الخارج، وهكذا جميع القضايا الإخبارية للعقل النظري الحسنة أو القبيحة، إلاّ أنّ الكلام في القضية الثانية التي تمثّل كبرى أخلاقية، وهي (كل حسن يجب فعله)، فقيل إنّها ذاتية، ويستحيل أن تكون اكتسابية كالقضية الأُولى، إلاّ أنّنا بالتحليل العقلي يمكننا إرجاع القضايا الأخلاقية إلى قضايا خبرية من القسم الأول، ولنضرب مثالاً على ذلك بأوامر الطبيب، فهل أنّ قول الطبيب للمريض: يجب عليك شرب الدواء، لا يكون له رصيد موضوعي خبري على ارض الواقع؟

عندما نحلّل أوامر الطبيب هذه نجد أنّها تتكون من مقدمات خبرية وهي:

أنت مريض، وكل مريض يحب السلامة والعافية، وكل من كان كذلك، كان الدواء مؤثراً في شفائه، وكل مريض يكون الدواء مؤثراً في شفائه إذن فشرب الدواء ضروري له.

وهذه الجملة الأخيرة والتي تحتوي على الضرورة هي التي يصوغها الطبيب بصورة أمر إنشائي، بحذف المقدمات المذكورة، فعندما يقول له: تناول الدواء الفلاني، يعني بعبارة أُخرى إنّ تناوله ضروري، وبذلك يتضح كيف أنّ هذا الأمر يعود في جذوره إلى قضايا خبرية تحكي عن واقع موضوعي.

وهكذا في المثال الأخلاقي المتقدم، فقولنا في الكبرى: يجب قول الصدق، يسترفد في بناءه التحتي من ضرورات خبرية واقعية كأن نقول:

الصدق حسن، وكل حسن ضروري فعله، الصدق ضروري فعله، الصدق يجب فعله، كن صادقاً في الكلام .. ولا تكذب و ...

وهكذا يكون بالامكان القول بأنّ جميع القضايا الأخلاقية إنّما تستمد صحتها ودليليتها من الواقع الموضوعي، أي من إدراك العقل النظري. ولكن لوضوح القضية لدى الوجدان لا يجد العقل تفسيراً وتعليلاً للجوازم الأخلاقية التي قد تتفق مع مصلحة الفرد، وقد لا تتفق، فكأنها أشبهت البديهيات في وضوحها، ولذا نجد القرآن الكريم لا يستدل على صحة القضايا الوجدانية، بل ولا يذكر النتيجة لها، ويدعها بعهدة السامع حين يقول:

﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار﴾[88].

والكثير من القضايا الوجدانية يثيرها القرآن الكريم في واقع الانسان بصيغة تساؤل ويترك النتيجة لاستنتاج الانسان نفسه، لتكون أبلغ في التأثير وأقوى في الحجة، وأبعد عن الجدل والنقاش، ولكن نلاحظ في القضايا العقلية والعقائدية لا تخلو كل قضية يذكرها القرآن الكريم من استدلال منطقي وبرهان عقلي كمسائل التوحيد والمعاد وإثبات النبوات: **﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾**[89]، **﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه ...﴾**[90] بل ويدعو القرآن الطرف المقابل الى الاتيان بالدليل:

﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾[91].

كيف يجتمع ثبات المفاهيم الوجدانية مع اكتسابيتها؟

عندما نقول إنّها اكتسابية فلا يعني انّ فطرة الانسان وطبيعته فارغة من أي استعداد أخلاقي وأنّ المحيط والمجتمع هو صاحب القرار في رسم وجدان الإنسان، كلاّ، فادراكات الوجدان في الوقت الذي يتم اكتسابها من المجتمع، فهي لا تحيد عن الفطرة التي فطر الله الانسان عليها من حبّ الخير والعدل، وكراهية الشر والظلم والخيانة وأمثال ذلك.

وتقريب ذلك في مثال النواة والشجرة، فكل نواة بامكانها أن تتحول إلى شجرة، وهذه الشجرة مكتسبة من المحيط البتة من الماء والهواء وأشعة الشمس وغير ذلك، إلاّ أنّ هذه الامكانيات الواردة من الخارج والمحيط لا تستطيع فرض إرادتها على النواة بصورة مطلقة، أي أنّ لكل نواة قابلية لتكون شجرة من نوع معين، فنواة التمر لها القابلية

---

(88) سورة ص: الآية 28.

(89) سورة الأنبياء: الآية 22.

(90) سورة يس: الآية 78.

(91) سورة البقرة: الآية 111.

لتكون نخلة في المستقبل إذا ساهمت الظروف الموضوعية في تكوينها، فصحيح أن النخلة وليدة المحيط والظروف الخارجية إلاّ أنّ التشكيلة والصورة النهائية تخضع لمدى قابلية النواة على التشكل، فيستحيل أن تنبت من نواة التمر شجرة زيتون أو تفاح.

وبذلك يتبين من هذه المقدمة أنّ المحيط والمجتمع يوجد الادراكات الوجدانية والمفاهيم الأخلاقية في العقل الفطري، أو بتعبير آخر إنّ العقل الفطري وليد المحيط والثقافة الاجتماعية، إلاّ أنها ـــ أي الادراكات الوجدانية ـــ لا تكون في المستقبل إلاّ كما هو موجود في فطرة الانسان من جينات نفسية تحمل صفات خاصة للعقل الفطري مشتركة في جميع الناس، وبهذا يمكن التخلص من إشكال تغيّر ثقافة المجتمعات مع ثبات مدركات العقل الفطري والوجدان الانساني كقضايا مسلّمة عند جميع البشر.

موقف طوائف المسلمين من العقل:

رأينا أن **الفلاسفة المسلمين** يمجدون العقل ويعتمدون عليه اعتماداً كاملاً في الكشف عن الحقيقة والواقع.

الفقهاء وعلماء الاسلام ذهبوا إلى اعتبار العقل أحد الأدلة الشرعية الأربعة وهي: القرآن، والسنّة، والعقل، والاجماع، وذهابهم إلى وجوب الايمان العقلي في أُصول الدين وعدم جواز التقليد في العقائد الأساسية من التوحيد والمعاد والنّبوة. **العرفاء والمتصوفة** ظهرت في كتبهم وأشعارهم دعوات الى نبذ العقل، باعتبار أن العقل محدود، وكثير الخطأ، وقاصر عن إدراك ما وراء الغيب من الحقائق، فمجاله محدود بالأُمور المعيشية، والعلوم والمعارف الحقّة تدرك بالكشف والاشراق الباطني الذي لا يتسنى لأحد إلاّ عن طريق رياضة النفس، وقد اشتهر عنهم أن الأدلة العقلية تسير على أقدام خشبية، أي لا تقوى على نيل الحقائق الغيبية، ولا تصل بالانسان إلى معالي المعارف الربانية.

وهناك طائفة أُخرى من العلماء والمسلمين وقفوا هذا الموقف من العقل أيضاً، وهم الأشاعرة الذين أفرطوا في الجمود على النّص حتى قالوا بالتجسيد تبعاً لظواهر الآيات الشريفة التي تذكر يد الله تعالى واستوائه على العرش ونظر المؤمنين إليه يوم القيامة وما شاكل ذلك بحجة التعبّد بالنص، وأن العقل لا طريق له لإدراك هذه المسائل العقائدية، وخاصة في صفات الله تعالى وعدله، حيث ذهبوا إلى أن العقل لا يدرك الحسن والقبح في الأُمور فالحسن ما أمر الله تعالى به، والقبيح ما نهى عنه، فالأفعال ليست ذات حسن وقبح بذاتها، فالصلاة والاحسان والعدالة صارت حسنة لأن الله أمر بها، ولو نهى عنها لكانت قبيحة، وكذلك لو أمر الله تعالى بالظلم والعدوان والخيانة لأضحت حسنة أيضاً، ولذلك ليس قبيحاً أن يدخل الله تعالى المؤمنين النار ويسكن الظالمين الجنة، بل يكون ذلك حسناً وجيداً جدّاً، لأن القيم ولمثل الاخلاقية تابعة للشرع، لا أن الشرع تابع لها، أي أن أفعال الله حسنة كلها لأنها أفعال الله، فالله تعالى يفعل ما يريد ثم يكون ذلك الفعل حسناً، لا أنه كان حسناً ثم يفعله الله تعالى لحسنه، لأن الأفعال بحدّ ذاتها لا تستبطن الحسن والقبح.

والطائفة الثالثة من اصحاب النظرة السلبية إلى العقل هم **الشيعة الإخباريون** الذين تصدروا الميدان الثقافي، وخلقوا تياراً فكرياً دام قرنين من الزمان حتى أفل نجمهم، واضمحلّ شأنهم، وضعفت قوتهم في مواجهة المدّ العقلي

للإمامية وخاصة على يد الوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري من علماء الإمامية، وخلاصة نظريتهم أن الحجة الشرعية تنحصر بالأخبار والروايات فقط، أما الأدلة الأربعة التي تمسك بها الفقهاء ففقد شكّكوا في صلاحيتها للحجية، فاما «**القرآن الكريم**» فهو وإن كان قطعي الصدور ولا ريب فيه، إلاّ أن عقولنا قاصرة عن درك مطالبه ومعانيه العميقة، ولا يفهم القرآن إلاّ من خوطب به، أما «**السنّة**» فما كان منها متواتراً أو قطعي الصدور فهو قليل جداً لا يتعدى أصابع اليد، فلابدّ من الاعتماد على جميع الأخبار من دون استثناء، والتقسيم الرباعي للأخبار إلى صحيح وموثق وحسن وضعيف لا مستند له ومن اختلاق العلامة الحلّي(قدس سره)، أمّا «**الاجماع**» فهو من ابتكارات أهل السنّة وبدعهم، والغرض منه إثبات مشروعية خلافة أبي بكر بعد رحلة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حيث ادعوا الاجماع على بيعته، وكل اجماع حجة حسب زعمهم، أمّا «**العقل**» فإن دين الله لا يصاب بالعقول، وكذلك اختلاف عقول البشر وتباينها وتمايلها مع الأهواء حتى أن الباطل يلبس رداء الحق في غفلة من العقل فيلتبس الأمر عليه، وهو ما نراه من سيرة العقلاء واختلافهم الكثير حتى في الأُمور البديهية.

الشبهة الفكرية في كلمات العرفاء والمتصوفة:

وتحقيق الحال في كلمات التصوفة والعرفاء أن كلامهم لا يخلو من بعض الحق، فلابدّ من غربلة أدلّتهم، فبالتأمل في كلماتهم نستطيع اكتشاف الدوافع الفكرية والنفسية لموقفهم هذا.

أمّا الفكرية وهي التي فيها شيء من الصواب، فقول العرفاء أن العقل البشري محدود، والمعرفة تعني الاحاطة بالمعرَّف ـــ بالفتح ـــ والمحدود لا يحيط باللامحدود وهو عالم الغيب من إثبات الذات الأزلية وصفات الباري تعالى وعالم الآخرة وما يجري فيه، وعوالم الجن والملائكة والسماوات وما شاكل ذلك، بل ان العقل لا يستطيع إدراك ماهية النفس والروح وحقيقة العقل نفسه، بل حتى حقائق عالم الطبيعة أيضاً، لأننا نرى ظواهر عالم الطبيعة، اما حقيقة المادة والزمان والمكان والحركة وأمثال ذلك فعقولنا قاصرة عن نيلها، فلابدّ من التمسك في الاستدلال بركن ركين وبرهان قاطع في اثبات المعارف البشرية والادراكات العقلية وهو الوحي والاشراقات القلبية والالهامات الروحية الواردة من عالم القدس على قلب الانسان.

ولعل من ذلك ما ورد:

«**إن دين الله لايصاب بالعقول**».(92)

أي معرفة علل الأحكام والشرايع المقدسة، لأن الله تعالى أعلم بها منّا، فهو الذي خلق الانسان ويعرف ما توسوس به نفسه وهو أقرب إليه من حبل الوريد.

إلاّ أن هذا كلّه لا يمنع الاعتماد على العقل في مورده، ولا يخدش البرهان العقلي، لأن كلامهم هذا غاية ما يثبته محدودية العقل البشري وقصوره عن إدراك عوالم الغيب لأنه ليس من شأنه ذلك، بل هي من مختصات الوحي، ولا يبطل التمسك بالعقل في محيط دائرته وحدوده، فلكل من العقل والوحي دائرة يصلح فيها للبرهنة على الحق،

---

(92) بحار الانوار: ج2، ص303، ح41، عن الامام علي بن الحسين(عليهما السلام) قال: «إنّ دين اللّه لا يصاب بالعقول الناقصة و الآراء الباطلة والمقايس الفاسدة، ولا يصاب إلاّ بالتسليم...» وللحديث صلة فراجع.

وعقلنا بنفسه يقول إنّي محدود، ولكنه محدوديته لا يمنعه من أن يكون حجة في دائرته، ونحن عندما سلّمنا مقاليد الأُمور للقرآن والسنّة الشريفة ـــ أي للوحي ـــ باعتباره أرقى مترلة وأقرب إلى الله تعالى من عقولنا، كل هذا كان بمساعدة العقل، ولولا الاعتماد على العقل لما تسنى لنا التمسك بالوحي، فكيف نستنتج بطلان التمسك بالعقل بأمر حصلنا عليه بمعونة العقل؟

قد يقول المعتدلون منهم: إننا لا ننكر دور العقل في إيصال الانسان إلى العقائد الحقّة ومعونته في إزاحة غبار الباطل وكشف عثرات الطريق أمام السالك إلى الحق، ولكنه ينتهي مفعوله بوصول الانسان إلى العقيدة الحقة، ومن ثم يأتي دور التعبّد بالشريعة، أي أن دور العقل مرحلي كما هو دور الأُسرة في حضانة الطفل حتى بلوغه سنّ الرشد واستقلاله عن العائلة والأبوين.

إلاّ أن هذا المعنى أيضاً غير سليم، لأننا نحتاج إلى العقل دائماً في سيرنا مع الشرع والوحي، لا أننا بمجرد وصولنا إلى الحق نلقي بالعقل ونطرحه جانباً، لأن العقل لا يبقى على حالته القديمة بعد الوصول إلى الغاية بل ينمو ويقوى ويتوسع بمعونة الشرع، فهو ضروري حينئذ لتطبيق نظرات الشرع المقدس الثابتة في عالم الواقع المتغير بتغيّر الظروف الزمانية والمكانية، فالعقل يصاحبنا في كل خطوة في مسارنا ليقول لنا: عليك في هذه الخطوة أو هذا المورد العمل بتلك المقولة الشرعية، ولهذا نجد أن الأنبياء (عليهم السلام) أيضاً لا يستغنون عن عقولهم في الاستقامة على الحق والاستمرار في امتثال الوحي، فالعقل يصاحبهم باستمرار ويقول لهم: عليكم بالتزام الوحي، وكذلك نجد ذلك في أنفسنا أيضاً، فدور العقل ليس كدور الأُسرة في تنشئة الطفل، بل كدور المدرسة الابتدائية بالنسبة إلى المتوسطة والاعدادية والجامعة، أي أن ما يتعلمه التلميذ في الابتدائية من القراءة والكتابة والحساب يظل مصاحباً له في المراحل البعدية لا أنه يستغني عنه.

الدوافع النفسية للموقف السلبي من العقل:

لو بحثنا الأمر من الناحية النفسية لوجدنا اختلاف الدوافع بين الرافضين للعقل، فالكثير من المتصوفة والدراويش يحدوهم ـــ إلى إنكار العقل غالباً ـــ جهلهم من جهة، وحب الجاه والمترلة الاجتماعية من جهة اُخرى; لما يرون من احترام الناس للعلماء والحكماء والفقهاء، ولما كانوا صفر اليدين من كل هذه العلوم، ولا يستطيعون التظاهر بالعلم وادعائه لسرعة انكشاف الحقيقة أمام الناس، لذا جاؤوهم من طريق آخر، وهو تحطيم الأساس الذي يعتمد عليه العلماء، وهو العقل، أي أن حسن المعرفة والعلم وقبح الجهل من البديهيات الوجدانية عند الناس، فلا سبيل لهم للنيل من قدسية المعرفة والعلم، وهم بحاجة إلى ادعاء المعرفة حتماً، لكن لا على أساس الأدلة العقلية والطرق العلمية التي ليس لهم منها نصيب، بل بالاكتفاء بترديد بعض المصطلحات العرفانية، فإذا طولب بالدليل تمسك بذريعة الكشف والشهود القلبي بلا حاجة للدخول في متاهات البراهين العقلية على اعتبار أن العقل قاصر عن نيل هذه المطالب السامية والاشراقات الرحمانية، وأنّى لأصحاب الأقدام الخشبية ـــ أي العلماء والحكماء ـــ السير في مقامات العارفين ومنازل السالكين؟!.

أما الأشاعرة، فالظاهر أن موقفهم من العقل كان بمثابة ردّ الفعل لافراط المعتزلة في الاعتماد على العقل في كل شيء; لأن ظهور المعتزلة في زمن الخلافة العباسية وخاصة على يد المأمون العباسي سبق ظهور الأشاعرة[93]، ولما انتشرت الأفكار الفلسفية والتيارات الفكرية بين المسلمين حينذاك واعتمد المعتزلة على العقل اعتماداً مطلقاً حتى أنهم أنكروا كل ما لا يقوم دليل عقلي على اعتباره ووجوده كالجنّ مثلاً، فمن الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى التفريط في الجهة المقابلة، وهو الالتزام الأعمى بالنص الشرعي بذريعة التعبّد بالشريعة وإنكار المسلمات العقلية إذا خالفت ظواهر المتون المقدسة عندهم، وعامة الناس تفضّل الدين على العقل إما خوفاً أو تقليداً، ولذلك غلبت كفّة الأشاعرة على المعتزلة، وجاء المتوكّل والتزم بالمذهب الأشعري، وقضى قضاءً مبرماً على مذهب الاعتزال برجاله وأفكاره وأُسسه.

أما الاخباريون فينقل عن السيد البروجردي (رحمه الله) تأثرهم بالتغيّر الكبير الذي حصل في الغرب ضد العقل والمنطق الارسطي في ذلك الزمان واعتمادهم على الدليل المادي التجريبي، إلاّ أن الشهيد المطهري (رحمه الله) وهو الناقل لهذا الكلام عن السيد (رحمه الله)يستغرب ذلك للفاصلة الشاسعة بينهما وضعف وسائل الارتباط حينذاك بين الشعوب والحضارات، ويحتمل أن الميرزا محمد أمين الاسترآبادي المؤسس للمذهب الاخباري قد تأثر بهم عن طريق الحجاج القادمين من البلدان المختلفة إلى الحجاز، حيث سكن الميرزا محمد أمين لسنوات عديدة في المدينة المنورة.

ولكن ما يقوى في النفس هو تأثره بالمذهب الحنبلي والوهابي والأجواء الثقافية السائدة في الجزيرة العربية من التزام النص والتعبّد الحرفي بالشريعة، كما هو المعروف عن ابن حنبل وابن تيمية، ورفض ابن حنبل للقياس في الشرع الذي نادى به أبو حنيفة لذلك السبب، والشاهد على ذلك هو بقاء بقية من الاخباريين إلى يومنا هذا في دول وامارات الخليج العربي فقط وانحسارهم عن سائر المناطق الشيعية كايران والعراق ولبنان.

* * *

ضرورة العقل ومعطياته:

استعرضنا آنفاً جملة من خصائص الإدراك العقلي، وعرفنا أنّه الميزة التي يمتاز بها الانسان عن سائر الحيوانات التي تدبّر اُمورها بجهاز الإدراك الحسّي، ومن هنا تتضح أهمية العقل وضرورته للإنسان إذا عرف كيف يستخدم هذه الموهبة الربّانية في حياته العملية والفكرية، وليس بالضرورة أنّ كلّ إنسان يستعمل عقله دائماً، ولذا يدعو القرآن الكريم للتعقل دائماً، أي يدعو الناس إلى استخدام العقل، وإلاّ فحالهم كالانعام أو هم أضل، فالقالب انسان، والنفس واُسلوب التفكير والصفات الأخلاقية كلها حيوانية.

هنا نعطف النظر إلى أهم معطيات العقل ودوره الحيوي في حياة الانسان:

1 ـ تصحيح اشتباهات الحس:

---

(93) الظاهر أن الاشعري كان معتزلياً ثم خرج من الاعتزال وبنى مدرسه جديدة بين الاعتزال واهل الحديث. راجع الملل و النحل للشهرستاني، ج 2،ص 22.

للحواس وظيفة إرسال مدركاتها إلى الذهن، وبالرغم من أنها لا تخطي في ميزانها الإدراكي، أي أن كل ما تدركه هو عين الواقع وتنقله الأعصاب بأمانة إلى الذهن، إلاّ أن الاشتباه يقع في المرحلة الثانية من الإدراك الحسي في دائرة الذهن كما تقدم، ويقوم الحسّ المشترك والوهم بتصحيح الكثير من الاشتباهات، كما هو الملاحظ في الحيوانات التي تميّز الواقع الخارجي من أوهام الحسّ، فهناك نوع من الطيور البحر تشخص موقع السمكة في ماء البحر وهي في الجو بالرغم من اختلاف المواقع لانعكاسات النور، وكذلك تشخيص البعد والقرب والسرعة وغير ذلك من العوامل الموهمة للموضوع الخارجي، وبذلك لا يقتصر تصحيح الخطأ في المدركات على العقل كما ظنّ البعض، نعم قد يطلق اسم العقل على كل قدرة تميز الصح من الخطأ، كما هو الحال في استعمالات علماء النفس المحدثين لكلمة العقل، وكما هو السائد في أوساطنا الفكرية والثقافية، ولكن مدلول الآيات القرآنية عن العقل هو ما تقدم من اختصاصه بالانسان، ومع ذلك فهناك الكثير من اشتباهات الحس لا يحلّها سوى العقل البشري، فاننا ندرك ضخامة أجرام الكواكب بعقولنا وبالدليل العلمي بالرغم من مخالفة الحسّ الذي يراها كنقاط مضيئة في صفحة السماء الداكنة، والحسّ يرى دوران الشمس حول الأرض، إلاّ أن العقل يقول بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس، كما هو ثابت علمياً وكذلك سكون الأرض والجبال من مدركاتنا الحسية، بينما نقطع بحركتها بعقولنا، وغير ذلك مما لا يدركه الوهم.

2 ـ إدراك الغيب:

تقدم أن الفلاسفة المسلمين ـــ وخلافاً للعرفاء ـــ يرون امكانية إدراك العقل للأمور الغيبية، وهذا النوع من الإدراك لا يقع في دائرة الحواس أساساً، كإدراك المبدأ والمعاد والتوحيد وصفات الباري عزّوجلّ والقوانين الحاكمة على النظام الكوني والإيمان بوجود الروح والمجردات الأُخرى وغير ذلك مما لا يناله الانسان إلاّ بالعقل والبرهان العقلي.

وبالرغم من الموجة المادية الحديثة المعادية للغيب وكل ما وراء الطبيعة، إلاّ أن الكشوفات الحديثة أيضاً أيدت وجود الروح أو النفس المجرّدة في الكائنات الحية، أو عجزت عن تفسير النفس والعقل وعالم اللاشعور تفسيراً مادياً بحتاً، كما كان يصرّ على ذلك بعض علماء الطبيعة والماركسيون منهم على الخصوص.

إن نفس الايمان بالقوانين العلمية، سواء كانت فيزيائية أو كيمائية أو بيولوجية، هو الآخر إيمان بما وراء الطبيعة واعتقاد بالغيب، لأن الجاذبية مثلاً أمر غيبي، ونحن لا نرى إلاّ مظاهرها وآثارها، وكذلك ضغط الهواء وقوانين الوراثة وغيرها، فنحن لا نتعامل إلاّ بآثار هذه القوانين الطبيعية، فلماذا نتوقف في التعامل مع آثار الخالق جلّ وعلا على حرفية الادراك الحسي وكل ما في الكون من آثاره ومظاهر عظمته؟

عالم اللاشعور توصل إليه فرويد من خلال آثاره، وأثبت وجوده بالأدلة والبراهين العقلية مع أنه غير محسوس ولا ملموس، فكل ما يدخل في الحس يكون من عالم الشعور.

وعلى كل حال، فالفلسفة وهي أصل العلوم تعتمد على العقل في إثبات مواضيعها، ولا يوجد علم من علوم الطبيعة إلاّ ويحتاج إلى الأدلة الفلسفية، كما سيأتي توضيح ذلك.

3 ـ العقل ميزان الحق والباطل:

الثابت في علم الكلام والفلسفة أن العقل يدرك الحسن والقبح الذاتيين في الأفعال، وبواسطة هذه الموهبة يستطيع أن يغربل الأفعال والأقوال ويميّز بين الحسن والقبيح والحق والباطل منها، وفي ذلك أهمية بالغة لمسار الإنسان نحو الكمال الذي يهدف إليه، ومن البديهيات وجود الحسن والقبح في ذات الأفعال الاختيارية للانسان، ولذا يترتب على ذلك المدح والذم والثواب والعقاب بالرغم من مخالفة الأشاعرة من المسلمين في العصور الأُولى، إلاّ أن المتأخرين منهم والسائد عند أهل السنّة في العصور المتأخرة هو ما ذكرنا من الحسن والقبح الذاتيين في الأفعال، فان الوجدان حاكم على قبح العدوان والظلم والخيانة، وكذلك حسن العدل والصدق وأداء الأمانة. وعلى أي حال، فالعقل يدرك ما في الأعمال والصفات من الحسن والقبح، وبذلك يميز بين المذاهب والشخصيات الحقّة والمزيّفة من دون كثير مؤونة ومشقة، غاية الأمر أن الأهواء والشهوات كثيراً ما تحجب العقل عن رؤية الحقيقة، ولذا اختلف الناس على مذاهب وشُعب متباينة، وإلاّ فالعقل في كل الناس شرع سواء ولا يختلف في إدراكه هذا بين أفراد الناس، أو بين القديم والجديد، ولا بين طائفة واُخرى.

وخالف بعض العلماء الغربيين والماركسيون إدراك العقل هذا، باعتبار أن الحقيقة متغيرة بتغير الأفراد والأزمنة والأمكنة، وهو القول بنسبية الحقائق، واعترضوا بشدة على المنطق الفلسفي القديم بحجة أنه جامد حيث يقول بثبات الحقيقة في كل زمان ومكان، أما منطقهم فمتحرك ومتغير ويواكب التطور المادي والثقافي للبشرية.

وفي الواقع، إن هذا الكلام مغالطة لا أكثر ويؤدي إلى السفسطة، لاعترافهم بوجود بعض الحقائق المطلقة التي لا تمسها يد التغيير الحضاري للبشرية كالحقائق الرياضية مثلاً، وفي القوانين الطبيعية أيضاً لابدّ من القول بالحقيقة المطلقة، فالأرض تدور حول الشمس منذ أول نشوئها إلى الآن وستبقى إلى يوم القيامة، ولا معنى للقول بالنسبية في أمثال هذه المعارف، أما الأمثلة التي أوردوها على ذلك مثل العفاف للنساء، ففي العهد القديم كان حسناً ومفيداً، واليوم أصبح العكس هو الصحيح، أو الاعتقاد بالأديان والآلهة كذلك حيث كان من الحقائق في العصور القديمة، بينما بعد تطور العلوم وترقي الحضارات أصبحت تلك العقائد عبثاً وبلا فائدة، أو أن الصدق في بعض الموارد يكون قبيحاً، والكذب حسناً فيما لو كان لانقاذ نفس بريئة أو إصلاح ذات البين، وغير ذلك من الأمثلة، فلو سلمنا صحة ذلك فانما يثبت جزء المطلب وتبقى الكثير من الحقائق مطلقة، وعلماء الأخلاق المسلمون يقسّمون الإدراك العقلي للحسن والقبح في الأفعال إلى ما يكون ذاتياً للفعل كحسن العدل وقبح الظلم، فانه حقيقة مطلقة وثابتة في جميع الأزمنة والعصور، وما يكون مقتضياً للحسن والقبح فقط، أي ليس علة تامة لاتصافه بالحسن والقبح، بل يخضع للظروف والمناسبات، كحسن الصدق وقبح الكذب، فان الصدق يقتضي أن يكون حسناً فيما لو خلّي وطبعه وانعدم المانع، فلو طرأ المانع وزاحمته مصلحة أقوى وأهم لتغير الأمر.

هذا في أبحاث علم الأخلاق، ولا يسعنا التفصيل في ذلك أكثر من هذا، ومع ذلك نقول: إنه حتى على القول بنسبية الحقائق فهذا لا يؤثر على موضوعنا، لأننا نحتاج أيضاً إلى العقل في اكتشاف الحقائق النسبية، ففي كل زمان نحتاج إلى العقل لاكتشاف الحق من الباطل وليس في هذا الزمان وبالنسبة إلى هذا المجتمع فحسب.

4 ـ إدراك المعقولات

الادراك الحسّي في أعلى مراتبه لا يستطيع أن يجرد نفسه عن المادة، ولذا يظلّ محصوراً في نطاق المعاني الجزئية، فإذا سمع الطفل كلمة بيت أو كرة أو حصان فانه يتصور معاني هذه الكلمات في حدود ما رآه منها كأن يتصور البيت الذي يسكن فيه والكرة التي يلعب بها، والحصان الذي رآه في حين أن الانسان وبمقتضى نضجه العلمي يقوم بمراحل متطورة في تجريد المعاني من قوالبها وقشورها المادية ليتسنى له استخدامها في مجالات مختلفة، فيستنبط مفهوم البيت وهو كل ما يصلح سكناً للمرء من أفراده العديدة المختلفة بالشكل والحجم والأوصاف الأُخرى، ولكنها تشترك في حقيقة واحدة وهي أنها تسمى بيتاً، ويستمر في تجرد المعاني الجزئية المشتركة من قشورها ليحصل على مفهوم كلّي يستفيد منه في تطوير معلوماته وسرعة استلامها وتسليمها، وهكذا يحصل على مفهوم البياض مجرداً من كل شيء، ومفهوم الأنسان مجرداً من افراده المختلفة باللون والعمر والجنس واللغة، ومفهوم الحيوان والحجر والنبات، والكثير جداً من المفاهيم المجردة الضرورية في بناء التفكير البشري، يقول الشهيد محمّد باقر الصدر(قدس سره) في «فلسفتنا»:

«وتتلخص نظرية الفلاسفة المسلمين في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية وتصورات ثانوية، فالتصورات الاولية هي الاحساس التصوري للذهن البشري، وتتولد هذه التصورات من الاحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، فنحن نتصور الحرارة لأنّنا ادركناها باللمس، ونتصور اللون لأننا ادركناه بالبصر، ونتصور الحلاوة لأننا أدركناها بالذوق و... وتتشكل من هذه المعاني القاعدة الاولية للتصور وينشيء الذهن بناء على هذه القاعدة التصورات الثانوية، فيبدأ بذلك درو الابتكار والانشاء، وهو الذي يصطلح على هذه النظرية بلفظ «الانتزاع» فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الاولية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس، وان كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدمها الحس إلى بالذهن والفكر.

وهذه النظرية تتسق مع البرهان والتجربة ويمكنها أن تفسر جميع المفردات التصورية تفسيراً متماسكاً، فعلى ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبعثت مفاهيم العلة والمعلول والجوهر والعرض والوجود والوحدة، في الذهن البشري، إنها كلها مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة، فنحن نحسّ مثلاً بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة، وقد يتكرر احساسنا بهاتين الظاهرتين ــ ظاهرة الغليان والحرارة ــ آلاف المرّات ولا نحسّ بعلّية الحرارة للغليان مطلقاً، وإنما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العلية من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحسّ إلى مجال التصور».(94)

ولا يقتصر الأمر على المفاهيم ذات الجذور المادية، بل يتعدى إلى المفاهيم المعنوية كإدراك معنى العدل والظلم والأمانة والخيانة وأمثال ذلك، فيستخدم العقل الطريقة نفسها في تجريد المعاني المذكورة من الوقائع الجزئية المتناثرة ويستخرج منها مفهوماً عاماً ينتفع به في تفاعله الحضاري، ففي البداية يصاب بألم وامتعاض من اعتداء الآخرين على حقوقه، ثم يشاهد العملية نفسها تجري على الآخرين فيتألمون منها وتشترك جميع هذه العمليات العدوانية على حقوق الغير بصفة مشتركة يطلق عليها اسم «الظلم»، وبعكس ذلك مفهوم العدل، وتدريجياً تتكون لديه مجموعة من الأفكار والمعاني المجردة، ثم يقوم العقل بعملية التعميم، أي أنه يستخدم هذه المفردة في كل مورد مماثل، كما

(94) فلسفتنا، الشهيد محمد باقر الصدر، ص61 ــ 62.

يقوم بهذه العملية لسائر المفاهيم بعد تجريدها من قوالبها المادية. وبذلك يتسنى للعقل درك المعقولات الأولية وهي عبارة عن مفاهيم كلية يتعقلها الانسان بعد تجريدها تماماً كمفهوم البياض والسواد وأسماء الأجناس بصورة عامة كالانسان والحيوان والنبات وسائر الأنواع التي تدخل في قائمة هذه الأجناس، فمن الحيوان يدرك العقل مفهوم الكلب والقط والذئب وغيرها بدون أن تحدد بفرد من الأفراد أو شكل من الأشكال، فمهما اختلفت الكلاب في أحجامها وألوانها وسلوكياتها يبقى إطلاق كلمة الكلب عليها صحيحاً.

ثم إن العقل لا يكتفي بهذه المرحلة من إدراكه للمعقولات حتى يتقدم خطوة إلى الأمام فيدرك قضايا ومعادلات أعمق وأسمى من المعقولات الأولية، ويطلق عليها المعقولات الثانوية، حيث أن العقل يؤلف من المعقولات الأولية قضايا فكرية لها الدور الأساس في ترشيد العلوم البشرية كقانون العلة والمعلول، واستحالة اجتماع المتناقضين.

ثم أن المعقولات الثانوية على قسمين:

1 ــ المعقولات الثانوية المنطقية، كمفاهيم الوحدة والكثرة والعلة والمعلول والكلي والجزئي و...

2 ــ المعقولات الثانوية الفلسفية، كمفاهيم الامكان والضرورة والامتناع وأمثال ذلك.

والفرق بينهما أن الأُولى وهي المنطقية ذهنية محضة ولا وجود لها في الخارج سوى وجود أفرادها، فمثلاً العقل هو الذي يحكم بأن النار علة للحرارة، أي أن هذا المفهوم الثالث وهو العلية لا يوجد إلاّ في الذهن، أما الموضوع الخارجي فلا يوجد له سوى مفهومين: النار والحرارة فقط، بخلاف الثانية وهي المعقولات الثانوية الفلسفية، فهي مضافاً إلى كونها مفاهيم كلية عقلية، إلاّ أن لها وجوداً في الخارج، فالانسان ممكن، والخالق واجب الوجود، والوجود الخارجي لكل من الممكن والواجب يختلفان حقيقة وواقعاً وليس مجرد اختلاف ذهني كما هو الحال بين الكلي والجزئي في المعقولات المنطقية، فان الانسان كلي وزيد جزئي إلاّ أنّهما متحدان في الخارج اتحاداً تاماً، فلا وجود للكلي المنطقي في الخارج إلاّ بوجود أفراده.

نعود إلى صلب الموضوع بعد هذه المداخلة الفلسفية لنجد ان الادراك العقلي يسمو كثيراً جداً على الادراك الحسّي بهذا اللون من إدراك المعقولات الثانوية، وهذه أحد مهام العقل ووظائفه ونشاطاته.

* * *

«نشاطات العقل»

1 ــ التّصور:

التّصور بمعناه العام يشمل الادراك الحسّي أيضاً، فإذا رأيت شجرة وأغمضت عينك وتصورتها في ذهنك كان هذا من التصور العام الذي هو من نشاطات الذهن ويدخل في عمليات التفكير، أما التصور الخاص بالعقل فهو ما

تقدم آنفاً من تصور المفاهيم المجردة والمعاني الكلية، واتضح من خلال الحديث المتقدم عن إدراك المعقولات أن العقل يمرّ بعدة مراحل في عملية التصور العقلي للمعاني الكلية:

1 ــ الادراك الحسيّ، بأن يرى الطفل عدة بيوت أو أشجار أو حيوانات.

2 ــ الموازنة، بأن يلاحظ هذه المشاهدات ويصنفها على أنواع ويوازن بين أفراد النوع الواحد لمعرفة المشترك بينها والخاص في كلٍّ منها.

3 ــ التجريد، وهو قيام العقل باسقاط الخصوصيات في كلٍّ من أفراد النوع الواحد واستخراج معنى كلي لا يتصل بمادة كل فرد من الأفراد، لأن مادة الافراد هي سبب الاختلاف بينها فلا تجد بيتاً يشبه الآخر في كل صفاته ومقاديره، ولكنّه ومع ذلك يسمى بيتاً، فلابدّ أن مفهوم هذه الكلمة أسمى من هذه الفروقات المادية، فيتصور العقل معنى كلياً وعاماً لكلمة البيت وهو كلّ ما يسكن فيه الانسان.

4 ــ التعميم، وهو تعميم هذا المعنى على جميع الافراد من هذا النوع، بمعنى أنه لا يحتاج إلى أن يقال له عند رؤيته لسائر البيوت بأن اسمها بيت، بل يدرك ذلك من تصور المعنى الكلي.

5 ــ التسمية، وهي نتيجة طبيعية للمراحل المتقدمة، فيطلق كلمة البيت بعد التعميم الذهني على كل فرد من الأفراد ويسميه بيتاً.

والتصور في المجال النفسي يختلف نوعاً ما عن التصور في علم المنطق، فهناك يقصد بالتصور هو ما ذكرنا من المعاني والمفاهيم الكلية المطلقة، إلاّ أننا في دائرة علم النفس نواجه تصورات عقلية مقرونة مع سوابق نفسية ومخلّفات ثقافية تختلف من إنسان لآخر، ولذا لا يتفق الناس في إدراكهم للمعاني الكلية، بل قد يصل الأمر إلى حد التباين في تصورهم للمفهوم الواحد، فالحرية تعني أمراً عند الانسان الغربي يختلف عن تصور المسلم وتصور الماركسي عنها، وهكذا الحال في مفاهيم العدالة والعفاف والانسانية والحق والباطل وغير ذلك، ولذا وقع البشر في خلط كبير ومتاهات علمية وعملية من جراء اختلاف تصوراتهم عن الشيء الواحد، وما ذلك إلاّ لاختلاف الثقافات والبنى النفسية والذوقية لدى أفراد البشر، ومن جراء ذلك اهتم العلماء في كل صنف من العلوم بتنقيح الموضوعات وتبيين المقاصد وتعريف المفاهيم للمواضيع الواردة في كل علم قبل الدخول في متن العلم وأطلقوا عليها مبادي العلم دفعاً للمداخلات البعدية والتشويشات المحتملة عند الاستعمال.

وبما أن العقل يحتاج للاحتفاظ بهذه المعاني بحدود وقوالب معينة تضمن عدم اختلاطها ببعضها، كان من الضروري استخدام اللغة ووضع المعاني في اُطر الكلمات والألفاظ، ولتسهيل تناقلها بين الأذهان بواسطة اللسان أو الكتابة أو الرموز أو الأرقام، كل ذلك لضمان حدودها وسهولة وعيها وتيسير تذكرها ونقلها إلى الآخرين وإلى الأجيال البعدية.

وتدريجياً يبدأ الانسان بالتعامل مع هذه القوالب تاركاً المصاديق الخارجية في تعليمه وتعلّمه كما في الكيمياء مثلاً، فقد استعيض عن كل عنصر من العناصر برمز كيميائي خاص يرمز إليه، فلدى البحث في المعادلات الكيميائية يجد الطالب نفسه مع مجموعة رموز واصطلاحات يتعامل معها كما يتعامل مع الأصل، ولكن مهما قام الانسان بعملية خلق الألفاظ والرموز إلاّ أن المعاني تبقى أكثر بكثير من الألفاظ، ثم أن تلك المعاني ترتبط بروابط الزوجية مع

الألفاظ والرموز المعدّة لها حتى تصبح وكأنها شيئاً واحداً، بل قد يسمع الانسان اللفظ وينتقل ذهنه إلى المعنى فوراً وكأنه لم يسمع اللفظ، بل سمع المعنى مباشرة من المتكلم، ولذا قيل إن الألفاظ مرآة للمعاني، أي أن الانسان قد يرى المعنى حاضراً أمامه ويغفل عن الواسطة الحاملة لهذا المعنى وهو اللفظ، كما يرى الفرد صورته في المرآة ويغفل عن وجود المرآة وأنه إنما يرى المرآة أولاً، ثم يرى صورته.

وبالرغم من هذه العلاقة الشديدة بين اللفظ والمعنى حتى أن الشخص لا يفكّر بالمعاني إلاّ من خلال الألفاظ ولو كان لوحده، إلاّ أن هناك الكثير من المعاني في ذهن الانسان لم تجد لها قالباً من الألفاظ، أي أن المعاني والمفاهيم أكثر بكثير من الألفاظ، فمهما عمل الانسان على خلق الألفاظ والرموز لتغطية الحاجة الماسة إلى قوالب معينة ومشخصة، إلاّ أن الذهن البشري يستمر في خلق المعاني وتجريد المفاهيم في مرحلة مسبقة ويجبر الفرد على تأطيرها بألفاظ اُخرى وهكذا دواليك.

ومع أن الضرورة قاضية على حتمية هذا التلازم والتقارن بين تصورات الانسان للمعاني وبين قوالبها اللفظية المحددة للفوائد الجليلة المترتبة على استخدام اللغات، إلاّ أنها لا تخلو من أضرار وأخطار، فالمعاني المجردة بالذات حينما توضع في إطار الكلمات تقوم بتجميعها وتأطيرها، مثلاً المعاني المجردة في عالم الغيب كالعرش والكرسي وصفات الله تعالى كثيراً ما تفقد معانيها الحقيقية لضيق الاطار ومحدودية اللفظ حتى أن الانسان يتصورها على غير معانيها الحقيقية، فتتحول الألفاظ هنا إلى شرّ لابدّ منه.

2 ــ الحكم :

وهو التصديق بالاصطلاح المنطقي، وهو عبارة عن العلم بالرابطة بين شيئين إيجاباً أو سلباً، كقولنا بأن النار حارة، وهذه الشجرة مثمرة والماء ليس بحجر وأمثال ذلك، ويدخل فيه القطع والجزم بذلك، وهذه مسؤولية اُخرى للعقل بعد التصور، وفي الحقيقة التصور يمثل المواد الأولية للحكم والتصديق، فلابدّ أن نتصور معنى النار أولاً ثم نتصور معنى الحرارة، ثم نربط بين المفهوم الأول والثاني سلباً أو إيجاباً، فهذه النسبة بين الأول والثاني، أو بين الموضوع والمحمول هي الحكم.

ويعتمد الحكم على معقولات أولية فطرية في نظر الفلاسفة المسلمين، وهي إدراك العقل لبعض القضايا البديهية مثل «الكل أعظم من الجزء» و «المقداران المتساويان لثالث متساويان» و «استحالة اجتماع النقيضين» و «استحالة تقدم الشيء على نفسه» وأمثال ذلك.

ومن هذه القواعد البديهية الفطرية ينطلق العقل في عمليات المقارنة المستمرة بين المفاهيم الكلية ويستنبط أحكاماً وتصديقات جازمة اُخرى في حركته العلمية نحو المجهولات، ولولا الحكم هذا لبقيت المفاهيم الكلية أي التصورات متناثرة ومشتتة في جو الذهن لا يربطها شيء.

والأساس في الحكم العقلي يعتمد على أمرين:

1 ــ إن الجزم والقطع بشيء يعني انكشاف الواقع لدى العقل بدرجة تامة لا يحتمل فيها الخلاف ولو بدرجة ضئيلة، فعندما يجزم العقل بأن (أ) هي (أ) لا يحتمل معها ولو بدرجة ضئيلة جداً أن تكون (أ) غير (أ).

2 ــ إن للإدراك العقلي ظرفية محددة لقبول الحكم، فإذا حكم بشيء تمت ظرفيته بالنسبة لذلك الشيء، وليس له مجال آخر لإدراك آخر، كما في ظرفية الاناء لمقدار معين من الماء، فإذا امتلأ الاناء أو القدح بالماء امتنع ورود ماء آخر فيه إلاّ بعد إزالة الأول، فعندما ينكشف الواقع لدى العقل مائة بالمائة تمتلي ظرفية العقل بهذا المعلوم اليقيني، ولا مجال حينئذ لورود معلوم آخر في نفس الحصة الخاصة بالمعلوم الأولي.

ومن المقدّمة الأُولى والثانية يستنتج العقل ان (أ) لا يمكن أن تكون غير (أ)، وهو معنى استحالة اجتماع النقيضين، ومنه يستنتج العقل أن (أ) ليست (ب) وهي قاعدة استحالة اجتماع الضدين.

وبذلك نفهم أن القواعد البديهية الأولية مثل قاعدة اجتماع النقيضين ليس بالضرورة كونها فطرية كما يقول ديكارت وسائر العقليين من الفلاسفة، أي بمعنى أنها موجودة في العقل بالذات وأنها مخلوقة فيه منذ ولادته في الانسان.

وعلى كل حال فالحكم والجزم بشيء نفياً وإثباتاً يتعلق أول الأمر بالجزئيات مثل: هذه النار حارة، وهذا الجبل شاهق، وهذا الانسان ليس بحجر، بينما تكون المواد الأولية له وهي التصورات كلية، فالتصور كما تقدم هو عملية تجريد وتعميم وإدراك المعاني والمفاهيم الكلية، والتصديق يتعلق بالجزئيات أولاً، وبضميمة جزئيات اُخرى كثيرة يستنبط حكماً كلياً أيضاً وهو أن كل نار حارة، كما سيأتي في عملية الاستدلال.

3 ــ الاستدلال:

وهو عبارة عن «عملية عقلية تهدف إلى حلّ المشكلة الفكرية والوصول إلى نتيجة عن طريق مقدمات معلومة»، أي الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وتتدخل في عملية الاستدلال ضروب كثيرة من أنواع التفكير كالتذكر والتجريد والتعميم والتخيل والافتراض والاستنتاج والتعليل وغير ذلك، وكثيراً ما يقوم الفرد بعملية الاستدلال في نشاطاته اليومية دون صياغة دليل مستقل، فالطبيب يكتب الدواء للمريض بعد تشخيصه للمرض من خلال علامات وقرائن معينة تكون بمثابة الدليل على أنه مصاب بالمرض الفلاني، وربّة البيت تستدل من رائحة الطعام أو طعمه على نضجه وطبخه، والسائق يستدل بعلامات المرور لاتخاذ الموقف المناسب وهكذا.

وقد ذكر المناطقة العمليات الفكرية التي لابدّ أن يمرّ بها الذهن في عملية الاستدلال وهي عبارة عن:

1 ــ مواجهة المشكل، سواء كان مسألة علمية أو مرضاً جسدياً أو معضلة اجتماعية.

2 ــ تحليل المشكل إلى عناصره ومعرفة نوعه وحذف الزوائد والتركيز على النقطة الغامضة فيه ودراستها والتثبّث منها، فان فهم السؤال نصف الجواب كما هو المعروف.

3 ــ الرجوع إلى خزانة الحافظة واسترجاع المعلومات والتصورات المرتبطة بهذا النوع من المشكل والغوص في الإدراكات السابقة والقيام بربط ما تناثر منها بما ينسجم مع الهدف المقصود، وتعتبر هذه المرحلة بمثابة الاصل والمحور لعملية الاستدلال.

4 ـــ بعد أن تخطر المعلومات الكافية في ذهن الشخص لحل المشكل تبدأ مرحلة الفرضية، فمثلاً بعد أن يراجع الطبيب معلوماته السابقة في مواجهة مرض معين، يبدأ بفرضية تعينه في الحل، بأن يفترض أن العلامات التي شاهدها في المريض تدلّ على أنه مصاب بالمرض الفلاني.

5 ـــ تطبيق ما استحضره من معلومات طبية على هذه الفرضية ليطمئن إلى صحتها أو سقمها، وهكذا يقوم بعملية تطبيق على عدة فرضيات بما جمعه من علامات وقرائن عن المرض في محاولة إيجاد تلاؤم وانسجام بين هذه العلامات والفرضيات والمعلومات السابقة ومناقشة الاحتمالات الواردة لمعرفة الصحيح منها الذي يتطابق مع العلامات المشهودة، والباطل منها الذي لا يتلاءم مع العلامات الحاضرة والمعلومات السابقة، وهذه المرحلة هي حصيلة الاستدلال.

6 ـــ الخروج بالنتيجة النهائية واختيار أحد الفرضيات وطرح سائر الاحتمالات والفرضيات الأُخرى، وليس من الضروري المرور بهذه المراحل في كل عملية استدلال وبرهنة، بل قد يجد الانسان الحل واضحاً دون عناء الاسترجاع والافتراض.

أنواع الاستدلال:

هناك أنواع متعددة للاستدلال العقلي تختلف فيما بينها في درجة الصدق ويختلف الناس باختلاف أمزجتهم على اختيار أيٍّ منها في إيجاد الحل عند مواجهة المشكل، وأهمها هي: القياس والاستقراء والتمثيل والحدس، وبما انها مذكورة بالتفصيل في أبحاث علم المنطق، لذا نشير إليها باختصار:

أ ـ القياس:

وهو المعتمد به لدى الفلاسفة وخاصة القدماء منهم ويعرّف بأنه عبارة عن: «**قول مؤلف من قضايا متى سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر**» ويتكون من مقدمتين ونتيجة، أو صغرى وكبرى ونتيجة، ولا يكفي التصور فيهما، بل لابدّ من الحكم والتصديق في كلا المقدمتين لينتج نتيجة صحيحة كقولنا:

زيد انسان.

وكل انسان متحرك.

زيد متحرك.

وهذه العملية تعتمد على حذف الحدّ الوسط من كلا المقدمتين وهو الانسان في المثال، فيكون محمول الثانية وهو (متحرك) محمولاً لموضوع الأُولى وهو زيد في المثال، والاستدلال هنا عبارة عن وجود معلومين للانتقال إلى ثالث.

وقد أثار الفلاسفة الغربيون عدة إشكالات حول هذه الطريقة من البرهان واستبدلوا هذا المنطق المعروف بالمنطق الارسطي بالمنطق الرياضي الذي يقوم على حساب الاحتمالات.

ب ــ الاستقراء:

وهو أن يدرس الذهن عدة قضايا جزئية فيستنبط منها حكماً عاماً، وبينما كان سير الإستدلال في القياس من الكلي إلى الجزئي، أي من الكبرى الكلية وهي كلّ إنسان متحرك في المثال لاثبات قضية جزئية وهي زيد متحرك نجد أن الاستقراء على العكس من ذلك، حيث يتجه السير فيه من الجزئيات لاثبات الكليات مثل قولنا: هذه الحديدة تتمدد بالحرارة، وتلك الحديدة أيضاً تتمدد بالحرارة، وهكذا ثالثة ورابعة لنصل إلى نتيجة كلية وهي: كل الحديد يتمدد بالحرارة.

وهذه الطريقة نافعة كثيراً في العلوم الطبيعية القائمة على التجريب، فيبدأ الشخص بدراسة بعض الجزئيات وإجراء التجارب عليها، ومن خلال المحاولة والخطأ وبعد حصول نتائج متماثلة في كل تجربة يصل الباحث إلى قانون عام وذلك أن كل محاولة تتضمن نسبة معينة من الصحة والبطلان، فإذا تكررت المحاولة وأعطت نتائج متماثلة في كل مرة يزداد احتمال صحة الفرضية فيها، ففي المثال يفرض ان النار علة لتمدد الحديد في المحاولة الأُولى، وعندما يتكرر المشهد ونحصل على نفس النتيجة وهي التمدد في الحديد يقوى احتمال عليّة النار للتمدد، وهكذا يستمر هذا الاحتمال في الزيادة والاحتمالات الأُخرى في تناقص حتى يصل إلى مرتبة يقطع العقل فيها بصحة الفرضية، أي يزيل أي احتمال للخلاف إذا كان ضئيلا جداً لا يعتنى به، لأن الاستقراء المعمول في العلوم الطبيعية غالباً ما يكون استقراءً ناقصاً، أي يبقى هناك مجال لاحتمال الخلاف ولو كان واحداً بالألف أو المليون، لأننا لم نجر التجارب على جميع قطع الحديد في العالم الموجودة بالفعل والتي سوف توجد، ومع ذلك استنتج العقل بالغاء احتمال الخلاف الضئيل قضية كلية، فاستفدنا من دراسة بعض الجزئيات قانوناً كلياً وهو أن كل ما هو حديد يتمدد بالحرارة.

وهناك الاستقراء التام وهو عبارة عن دراسة جميع أفراد الكلي فيما لو أمكن حصر الافراد، فلو كان لدينا مائة حيوان من نوع معين وقمنا باجراء التجارب عليها جميعاً وأعطت نتائج متماثلة لكانت هذه النتيجة يقينية بالتأكيد إلاّ أن الاستقراء التام قليل الموارد جداً.

ج ــ التمثيل:

وهو عبارة عن حكم جزئي على قضية يطابق حكمنا على قضية سابقة لعلاقة المشابهة في بعض الخصوصيات أو أنه: «**انتقال الذهن من الحكم على شيء إلى الحكم المماثل على آخر لجهة مشتركة بينهما**» فنشتري كتاباً لابن سينا مثلاً ونعتقد بجودته وثرائه العلمي لمجرد أننا قرأنا كتاباً لنفس المؤلف وأعجبنا ذلك الكتاب، فوجه المشابهة أنها لمؤلف واحد، أي ننقل الحكم الذي ثبت للقضية في القضية الأُولى إلى القضية الثانية، أو عندما نشتري بيتاً نقوم بقياسه إلى البيوت المماثلة لمعرفة ثمن هذا البيت بعلاقة المشابهة.

وللتمثيل أربعة أركان:

1 ــ الأصل، وهو الشيء الأول الثابت له الحكم.

2 ــ الفرع، وهو الشيء الآخر الذي يراد إثبات نفس الحكم السابق له.

3 ــ الجامع، وهو جهة الشبه بين الأصل والفرع.

4 ــ الحكم، وهو الحكم الثابت للأول المراد إثباته للفرع، فلابدّ وأن يكون معلوماً وثابتاً في الأول حتى يمكن سرايته إلى الثاني.

ومعلوم أن التمثيل هذا لا ينتج سوى الظن لأنّ العقل لا يخرج بنتائج يقينية لمجرد وجود الشبه في بعض الصفات، فقد تكون هناك سمات خافية في الثاني غير موجودة في الأول، ومع العلم بها تعطي نتائج مغايرة، ولذا لا يستخدم التمثيل في القضايا العلمية ويكثر استخدامه في القضايا العرفية والأخلاقية وفي الخطابة والشعر، إلاّ أن أهل السنّة وخاصة اتباع أبي حنيفة استخدموا هذا النوع من الاستدلال في الفقه بكثرة وأطلق عليه أبو حنيفة اسم (القياس)، والمقصود به هو التمثيل هنا، والظاهر أن أبا حنيفة كان متوجهاً إلى أن القياس هذا لا يدل على النتائج بصورة سليمة، وقد واجه موجات شديدة من الاعتراض وخاصة من أئمة الشيعة الذين رُويت عنهم أحاديث كثيرة في ذم القياس وأن دين الله لا يصاب بالعقول، إلاّ أنه ظلّ متمسكاً بالقياس حيث يعتبر الآن أحد مصادر الفقه لدى أهل السنّة، والسبب في ذلك أنه وجد نفسه مضطراً لقبوله، فقد راجع الأحاديث النبوية الشريفة و لم يثبت لديه صحة سندها سوى عشرين حديثاً، ومعه كيف يتسنى للفقيه معرفة أحكام الشريعة المتكثرة باستمرار؟

وعلى كلّ حال، فالتمثيل مفيد في الكثير من القضايا التي لا تحتاج إلى دقة عقلية وعلمية.

د ــ الحدس:

ذهب ابن سينا إلى أنّ الحدس نوع من الإلهام الذي يحصل من الاتصال بالعقل الفعّال مباشرة، فهو عبارة عن الانتقال من القوة إلى الفعل بصورة سريعة في التفكير وبمعونة العقل الفعّال، إلاّ أن الالهام أوسع منه دائرة حيث يشمل الكشف أيضاً، فالحدس إلهام خاص ومحدود بحدود العلوم الواصلة إلى العقل عن طريق الحس بعد تجريدها، والالهام يرتبط بالحقائق الكلية والمعقولات المجردة ذاتاً، أما أن الحدس من جملة أقسام الاستدلال العقلي فيقول ابن سينا:

«ومما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأُمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنّما تكتسب بحصول الحدّ الأوسط في القياس، وهذا الحد الأوسط قد يحصل من ضربين من الحصول: فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحدّ الأوسط، والذكاء قوة الحدس، وتارة يحصل بالتعليم .. فجائز إذن أن يقع للانسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا تعلّم»[95].

وهذا يعني أن الحدس استدلال منطقي، إلاّ أن الاختلاف بينهما بيّن، فلذا لا يطلق عليه استدلال إلاّ من قبيل المجاز، لأنه عبارة عن الانتقال من المشكل إلى النتيجة مباشرة دون المرور بمقدمات عقلية، حيث يجد الشخص الذي تقوى عنده القدرة على الحدس الجواب والحل جاهزاً عند مواجهة المشكل أو السؤال، فالعقل يثب فجأة إلى الجواب وتنقدح لديه الحلول انقداحاً يشبه إلى حدٍّ كبير عملية الكشف، وللحدس دور هام في تشريع النشاطات الحيوية، فالاتصال مع الآخرين كثيراً ما يقوم على الحدس في بداية كلّ نشاط اجتماعي في التنبؤ بالمستقبل والحكم على الافراد وانتخاب المسار السليم من بين عدة سبل، والعمل بما ورد في الأحاديث الشريفة:

---

(95) النفس، ابن سينا، ص 339.

«اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله»[96]

من هذا القبيل، والفراسة لا تختص بالمؤمن: إلاّ أن المؤمن، أصوب في حدسه وفراسته من الآخرين.

والحدس مضافاً إلى أنه لا يعطي نتائج يقينية غالباً، بل لا يتجاوز الظن القوي حتى عند الحادس، يقتصر استعماله على القلّة من الناس، فان الغالبية منهم فاقدون للقدرة على الحدس إلاّ صدفة.

* * *

شروط الاستدلال السليم:

سبق وأن طرحنا بعض موانع الإدراك العقلي السليم الواردة في القرآن الكريم، فمنها داخلية كاتباع الهوى والظنون، أو خارجية كالحكومات الجائرة والصديق المضلّ والشيطان الرجيم، إلاّ أن موضوع البحث هنا خاص بعملية الاستدلال والبرهنة، والعوامل المساعدة للعمليات العقلية، وهي:

أ ــ وفرة المعلومات:

تمثّل المعلومات المواد الأولية للاستدلال السليم، ولذا كلما كان الشخص أوسع اطلاعاً وأغزر علماً كان أقدر من غيره على اكتشاف المجهول بواسطة الاستدلال بهذه المعلومات والانتقال منها إلى ذلك المجهول، ولذا نجد أن الكافر العالم أقرب إلى الإسلام من الكافر الجاهل ما لم يتحول علمه إلى حجاب، وبعبارة أُخرى، أنك تستطيع محاورة الكافر العالم وتثبت له العقائد الحقّة من التوحيد والنبوة وإعجاز القرآن الكريم من خلال معلوماته هو عن آراء العلماء وتاريخ الاسلام وبلاغة القرآن، وكثيراً ما يواجه الباحثون والمخترعون في استدلالهم على المطلوب هذه المشكلة، وقد يصلون إلى نتائج خاطئة وسقيمة من جراء ذلك.

ب ــ التجرد من الأهواء

إن الغالب على الناس أنهم يريدون الحقيقة كما يشتهون ويرغبون، فالرغبة أو الميل النفسي هو الذي يرسم لهم طريق الاستدلال على المقصود، لا أن الواقع والحق هو الدافع لهم على ذلك، أي أنهم يسيرون وفق ما تمليه عليه أهواؤهم ثم يستخدمون عقولهم في تبرير سلوكهم وإثبات أن طريقتهم هي الحق، وقد يواجه الشخص الحق الصراح وجهاً لوجه، إلاّ أنه يصعب عليه قبوله فيدفن رأسه في الرمال ويغمض عينيه حتى لا يراه ويبدأ بالاستدلال على إثبات أنه على حق، كما يحكي لنا القرآن الكريم عن قوم إبراهيم (عليه السلام)لمّا بان لهم خطأهم في عبادة الأصنام:

﴿قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون * فرجعوا إلى أنفسهم أنكم أنتم الظالمون * ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون﴾[97].

---

(96) امالي الطوسي، ص 294، ح 574، عنه بحار الانوار: ج 24، ص 128، ح 9.

(97) سورة الأنبياء: الآيتان 63 ــ 67.

ولولا الأهواء والميول النفسية لما اختلف في أمر الحق إثنان، فنحن نشاهد في المناقشات العلمية أن كل طرف يجرّ النار إلى قرصه ويريد إثبات مذهبه بأدلته الخاصة دون الاستماع لأدلة الطرف الآخر، ولو حاول سماعها فمن أجل أن يردّها، لأنه اتخذ موقفه منها قبل أن يسمعها وحكم عليها بالبطلان، ويقول الشاعر:

وعين الرضا عن كل عيب كليلة*ولكن عين السخط تبدي المساوئا**

والهوى إذا سيطر على العقل فان بامكانه أن يقلب موازين الاستدلال لصالحه، فيفرض ما ليس بعلة علة، وما ليس بنتيجة نتيجة، أو يسرع في استنباط النتائج من مقدمات قاصرة، بل قد يخرج بنتائج كلية من مورد واحد، فإذا لم يرق له تصرف زوجته أصدر حكماً عاماً على جميع النساء، وإذا أحبّ قوماً سارع إلى تنزيههم والانتقاص ممن سواهم، وإذا كان يميل إلى الجمود بطبعه سعى إلى تخطئة كل جديد، ولو كان من هواة التجدد ما برح في ذم القديم بكل ما فيه من تقاليد وأخلاق وأعراف.

ج ـ التريّث في أخذ النتيجة:

العجلة هي الآفة التي تصيب جلّ الباحثين والمكتشفين والمحققين، فما أن تبدو له بوادر الحل حتى يترك التحقيق ويتشبّث بالنتيجة المهلهلة وغير الناضجة ويحاول تزيينها ببعض التزويقات لتبدو طبيعية وموافقة للحق والواقع، والحال أنه لو تأمل قليلاً وتريث حتى تكتمل جميع مدارك الاستدلال لخرج بنتائج أفضل وأدق، وبالاطلاع على نتاجات البحوث الطبيعية والنفسية نجد هذا الفرق واضحاً، فما أن تبدو للباحث في العلوم النفسية والاجتماعية لمحات من نظرية حتى يسارع إلى اقتناصها والاعلان عنها كنظرية علمية، ماركس ونظريته في التاريخ وعامل الاقتصاد وفرويد وتحليله النفسي ونظريته الجنسية في تفسير جميع نشاطات الانسان وسلوكياته، من هذا قبيل فكل واحد منهما أخذ بمقدمات ناقصة وتجارب محدودة وادعى اكتشاف الحقائق الكلية والقوانين الحاكمة على التاريخ والانسان، فكانت الآثار السلبية لمثل هذه الكشوفات وخيمة جداً.

وهكذا في مثل نظرية داروين في أصل الأنواع وقانون تنازع البقاء، ومع اعترافه بنقصان نظريته وحاجتها إلى مؤيدات علمية خاصة في تفسير الطفرات التي تتخلّل التحولات النوعية، إلاّ أن الجهات الاكاديمية اعتبرت هذه النظرية علمية وعمل الاعلام المادي المركّز على نشرها كعقيدة بين الناس لضرب العقائد الدينية والأخلاقية، كما صنعوا في نظرية فرويد الجنسية وماركس الإلحادية، وكانت الإباحية المطلقة نتيجة طبيعية لنظرية فرويد، والإلحاد وليد الماركسية، والتنزّل بالقيم الأخلاقية إلى الحضيض ونسف المقدسات الانسانية والعودة إلى مرتبة الحيوانية من آثار نظرية داروين.

د ـ وضوح المعاني:

لابدّ وأن تكون الكلمات والرموز المستخدمة في الدليل واضحة المعاني للمستدل والسامع، وغالباً ما يكون سبب الاضطراب في الاستدلال والعقم في البرهان هو أن المقدمات مشوّشة لا يفهم المراد منها بدقة، الفلاسفة وعلماء الأخلاق هم الأكثر ابتلاءً بهذا المورد، لضيق الألفاظ عن الإحاطة بالمعاني الفلسفية والوجدانية في علم

الأخلاق، ولذا ذهب الفلاسفة مذاهب متباينة ومتضاربة في مسائل لا يعتريها القصور، وإنما القصور في الألفاظ مثل مسائل وحدة الوجود ورؤية الخالق، أو أن الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد في الفلسفة، وتعريف الحق والعدوان والعدل وأمثال ذلك من الكلمات الواضحة بظاهرها، المجملة أو العميقة في مداليلها، ولذا نجد بعضهم يكفّر الآخر لنظريات وأقوال تحتمل وجوه عديدة، فينبغي على الباحث قبل كل شيء تجنب استعمال الكلمات البلاغية أو المجملة، فانه يسبّب إجمال النتيجة أو بطلانها عند المستعمل وعند الآخرين أيضاً.

* * *

«الذكاء»

الفروقات الفردية على نحوين: منها ما هو ظاهر للعيان ولا يحتاج إلى كثير جهد للتعرف عليه، كاختلاف الناس في الشكل واللغة والطول والجنس وأمثال ذلك، ومنها ما هو خفي إلاّ أنه غير شديد الخفاء، فيعرف من بعض السلوكيات والنشاطات العملية بسرعة كالمزاج والأخلاق الاجتماعية بصورة عامة، ومنها ما هو أخفى من ذلك ويحتاج للتعرف عليه وقياسه إلى عدة محاولات وتمارين، ومن ذلك العقل والذكاء.

«**الذكاء**» بمعناه المتعارف هو الفطنة وحسن الانتباه، وعادة يعرف من خلال سلسلة من نشاطات المرء وأعماله، أي أنه في نفسه غامض المفهوم، ولا يدرك مقداره ودرجته إلاّ من خلال تصرفات الشخص، وبعبارة اُخرى نحن نعرف الذكي والغبي، لا نفس الذكاء وإن أورد العلماء تعريفات مختلفة للذكاء، إلاّ أن نفس الاختلاف هذا والتباين في التعاريف يعني غموض المفهوم مثل كثير من الاُمور التي نعرفها من خلال آثارها ولكن لا نعرفها بذاتها، كالجاذبية والكهرباء والعقل والنفس وغير ذلك.

وقد تقدم تعريف «ابن سينا» للذكاء في باب الحدس، **بأن الذكاء عبارة عن قوة الحدس**، وهذا التعريف على اختصاره يوقعنا في متاهة الدور، أو التعريف بالأخفى، لأن الذكاء أوضح مفهوماً لدى العرف من الحدس، ولذا نكتفي في تعريف الذكاء بما هو المتبادر لدى الناس وهو: «**سرعة الوصول إلى النتيجة من أقرب الطرق وأفضلها**».

ويشمل هذا التعريف الذكاء بمختلف موارده، فالذكاء في العلم والنشاط العلمي هو سرعة وصول الباحث إلى نتائج مقبولة وبأدلة مقنعة، والتاجر يصل إلى الربح الوفير من أقصر الطرق المشروعة في تجارته، وهكذا يشمل الفنون أيضاً كالقدرة على الرسم الأفضل والشعر الأجود وأمثال ذلك، أما تعاريف علماء النفس فالأشهر منها هو تعريف «وكسلر» الذي يفسّره بأنه عبارة عن: «**امتلاك الاستعداد الذهني لدرك مسائل الحياة**»، وبعبارة اُخرى: القابلية على فهم الحياة الدنيا.

وهذا التعريف وإن كان بدرجة من الوضوح والشمول لمختلف موارد الذكاء إلاّ أن عيبه في شموليته وكليته، بمعنى أنه مطاطي ويقبل الحمل على وجوه عديدة في تفسير معنى الحياة، حيث أن لكل حضارة وثقافة ومدرسة فلسفية تفسيرها الخاص للحياة.

ومن التعاريف المشهورة أيضاً تعريف «ترمن» بأن الذكاء عبارة عن: «**القدرة على الإدراك والتفهيم وتحليل العوامل**» وهو تعريف جيّد، ولكنه يختصّ بأحد موارد الذكاء وهو الذكاء الفكري، ولا يشمل سائر النشاطات الحيوية للانسان، كالذكاء في إظهار الفنون من الشعر، والموسيقى، والرسم، والنحت وأمثال ذلك، فالذكاء وكما هو الصحيح لا ينحصر بوجه واحد، بل له مظاهر كثيرة غير الفكر، وحتى أنه لا يقتصر على

الانسان، بل هناك العديد من الحيوانات توصف بالذكاء كالكلب والدلفين والثعلب، وهناك حيوانات معروفة بالغباء كالحمير والبقر، وليس كذلك في الخيل وخاصة الأصيل منها.

وهناك تعاريف أُخرى كثيرة نعرض عن ذكرها اختصاراً واستغناء بما هو المتبادر من معنى الذكاء، فان معناه أقرب إلى الأُمور الوجدانية الواضحة كمفهوم الوجود والعدالة والعقل وما شاكل ذلك.

في الفرق بين قوة العقل والذكاء:

وهناك نكتة مهمة هي السبب الوجيه في تضارب آراء علماء النفس في تحديد معنى الذكاء، وهو عدم التمييز بدقة بين قوة العقل والذكاء، لأنهم اعتبروا بعض المظاهر الحيوية علامة على الذكاء، بينما هي في حقيقة الحال من قوة العقل لا من الذكاء، فمثلاً نجاح الشخص في تدبير معيشته، وتفوقه على صعوبات الحياة، اعتبروها علامة على الذكاء، في حين أننا نجد الكثير من الأذكياء لم يحالفهم الحظ في ذلك، وسلكوا في حياتهم مسلك الدراويش، إما بدافع من ثقافتهم وطريقة تصورهم عن الحياة، أو بدافع من العقد والاضطرابات النفسية.

فالذكاء لا يلازم النجاح في الحياة، كما ورد في أجود التعاريف الحديثة للذكاء بأنه عبارة عن: «**القدرة على التلاؤم مع المحيط وإيجاد الارتباط مع البيئة**»، ويكاد يكون هذا التعريف مورد قبول جميع علماء النفس المحدثين، ونرى فيه بوضوح عملية الخلط المذكورة، لأنه على هذا التعريف يخرج جلّ الأنبياء والمصلحين عن دائرة الأذكياء، لأنهم لم يستطيعوا توفيق أنفسهم مع البيئة الضالّة والمحيط المنحرف، كالنبي نوح والنبي يونس(عليهما السلام) بينما نجد التمييز بين قوة العقل والذكاء بيّناً في المتون الاسلامية، فقد يكون الشخص ذكياً جداً ولكن لا عقل له، كمعاوية وعمرو بن العاص، وقد يكون عاقلاً وقوي العقل ولكنه متوسط الذكاء كما في المؤمنين بصورة عامة الذين غلبوا أهواءهم بعقولهم، ولذا نجد التأكيد على العقل وتقويته وتربيته دون الذكاء في المدرسة الاسلامية، ونجد العكس من ذلك في المدارس الوضعية الحديثة، فنرى أبحاث علماء النفس تنصب على الذكاء واعتباره مفتاح التوفيق والنجاح في مضمار الحياة.

والشيء الآخر الذي لا يقلّ أهمية عن سابقه هو أن قوة العقل تنمّي الذكاء بشكل محسوس، فالشخص الذي سيطر على غرائزه وأهوائه بقوة عقله سوف يدرك بواطن الأُمور ودقائق الحياة بصورة أفضل مما يراها الذكي الذي يتحرك بوحي الشهوات، إذ أن هذه الشهوات تشكل ضباباً في تفكيره وغشاوة على فطنته وذكائه، فيندفع في تصرفات هوجاء بعيداً كل البعد عن الاتزان والتعقل بالرغم من ذكائه وحذقه، ولذا وردت كلمة السفيه والأحمق في المتون الاسلامية في مقابل العاقل، ولا يقصد بها الغباء وانعدام الذكاء، فان السفيه قد يكون ذكياً وقد يكون غبياً، فالمبذّر قد يكون ذكياً، إلاّ أنّه لا يبالي كيف ينفق أمواله بالطرق المشروعة، ولذا أطلق عليه كلمة السفيه.

﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم عليها قياماً ...﴾.[98]

وأهون منه الأحمق، وورد في صفاته في المتون الإسلامية أنه:

«**إياك ومصاحبة الأحمق فانه يريد أن ينفعك فيضرك**».[99]

---

(98) سورة النساء: الآية 5.

النتيجة من هذه المداخلة العاجلة هي أن الانسان قد يكون ذكياً، إلاّ أنه محروم من استخدام ذكائه بالشكل المطلوب لتسلّط النفس الأمارة، ولذا نجد الكثير من النوابغ والعباقرة فاشلين في تطويع العوائق الاجتماعية وتطبيع أنفسهم مع المحيط، فالذكاء ليس كما يتصوره علماء النفس المحدثين أنه شرط ضروري للنجاح وعدم الانهزام امام التحديات في حركة الحياة وإن كان ضرورياً بشكل عام في دفع عجلة الحضارة البشرية.

أما حسن الأخلاق والمعاشرة فقالوا: إن الذكاء هو القاعدة التي ينطلق منها الفرد لتجسيد العلاقات الإنسانية على الصعيد الاجتماعي، ومن ذلك سادت نظرية أن المعتدين والمجرمين يعانون من ضعف في قدراتهم العقلية، إلاّ أن التجريب أثبت عدم صحتها وإن الكثير من رؤساء العصابات الاجرامية هم من الموهوبين، ولا شك في ذكاء هيتلر وأمثاله من زعماء العالم، إلاّ أنهم استخدموا ذكاءهم في مجال التخريب الحضاري، وهذا يؤيد ما تذهب إليه المدرسة الاسلامية من الاهتمام بالعقل العملي وترشيده، واعتبار الذكاء منحة وموهبة طبيعية كالقوة البدنية والعلوم الطبيعية، فان سار الانسان في الصراط المستقيم سارت معه كذلك وأعانته كثيراً على بلوغ أهدافه، وإلاّ فانه باستطاعته استخدام كل المواهب الطبيعية ومنها الذكاء في دائرة الانحراف، وقد تتضارب أهواؤه فيقف الذكاء متحنطاً في مواجهة مشاعر الإنسان الداخلية ولا يستطيع أن يسعف صاحبه بالحلّ المناسب.

شمولية الذكاء:

المسألة المهمة في الذكاء والتي استغرقت الكثير من البحوث والتجارب هي هل أنّ الذكاء هو موهبة شاملة لجميع الموارد الحيوية في حياة الانسان، فهل أنّ الشخص الذكي في التجارة ذكي في سائر النشاطات الفكرية والمهارات العملية أيضاً كالتعلّم والتعليم وسياقة السيارة وأُسلوب الخطابة وما شاكل ذلك، أم أنّه خاص بمورد دون آخر، فالتاجر الذكي في عمله قد يكون غبياً في مورد آخر؟

رأي عامة الناس أن الذكاء صفة شمولية، فمن رزق هذه الموهبة استطاع تطويع المحيط ومشاكل البيئة أفضل من غيره على مختلف الصُعد، بشرط اكتساب المهارة اللازمة، وهذا ينسجم مع التعريف الذي ذكرناه عن الذكاء، إلاّ أن التجارب قامت على قدم وساق لاثبات ذلك علمياً، وآخر ما انتهى إليه المطاف، وقد يكون أدق نظرة حول هذا الموضوع ما قام به «**سبيرمان**» و «**ترستون**» لتحليل عنصر الذكاء.

أما سبيرمان فقد توصل بعد تجارب كثيرة عن طريق مقاييس الذكاء المختلفة إلى النتائج التالية:

1 ــ إن كل نشاط ذهني يحدوه عاملان: **أحدهما** عامل مشترك في جميع النشاطات الذهنية، والآخر خاص بنوع من الأنواع، حيث تبيّن من خلال روائز الذكاء التي تطرح فيها أسئلة مختلفة ومتنوعة أن هناك عاملاً مشتركاً في الجميع يعين الفرد على إيجاد الحل، **والآخر** يختص ببعض الفعاليات كالقدرة على السياقة أو السباحة أو الرسم أو الشعر أو قوة الحافظة أو التفكير المنطقي والاستدلال العقلي وغير ذلك، فالعامل المشترك يعين الفرد في جميعها، بينما القريحة الشعرية التي تعينه في الشعر والأدب قد لا تسعفه في الاستدلال العقلي، ومن نبغ في الموسيقى قد لا

---

(99) الكافي، ج 2، ص 376، عنه بحار الانوار: ج 74، ص 208، ح 44.

يكون كذلك في الرسم وغيرها، وبذلك أثبت صحة نظرية العرف العام في شمولية الذكاء وعمومه وأن نظريته تقوم على أساس ثنائية العامل.

2 ــ إن بعض الأعمال الذهنية على مستوى عال من الدقة كالقدرة على الاستدلال العقلي والاختراع والابتكار، ومنها دون ذلك، كالرسم والنحت والموسيقى، فالأولى تحتاج إلى قدر كبير من العامل المشترك دون الثانية، فالعامل المشترك وإن كان يشترك في جميع الفعاليات الذهنية، إلاّ أن اشتراكه بنسب متفاوتة، فيشترك في بعضها بنسبة كبيرة وهي التي سماها بالعمليات العقلية العليا، أي تتوقف في انتاجها على العامل المشترك أكثر من العوامل الخاصة، والطبقة الثانية وهي المهارات الفنية والحفظ تحتاج إلى العامل الخاص أكثر من احتياجها للعامل المشترك.

3 ــ وتوصل سبيرمان من خلال الفحوص والاختبارات أن مقاييس الذكاء وجداول الأسئلة المتنوعة التي يقاس بها الذكاء لابدّ وأن ترتّب على أساس العامل المشترك، فيجب أن نقيس العامل العام في ذكاء الشخص قبل كل شيء، أي أن أفضل أنواع المقاييس للذكاء ما كان يتضمن العامل المشترك إلى حدّ كبير لأنه هو المقصود بالذكاء لدى العرف العام.

أما «ترستون» فقد وجد العامل المشترك الذي ذهب إليه سبيرمان يحتوي لدى تحليله على عدة عوامل، وأحصاها إلى سبعة عوامل أولية:

1 ــ القابلية على درك المعاني والمفاهيم.

2 ــ القدرة على التكلم بطلاقة ويسر وتركيب الجمل، وبشكل عام القدرة على البيان.

3 ــ القدرة الحسابية، وهي القدرة على العمليات الأربع في الرياضيات (الجمع والطرح والضرب والقسمة) بشكل سريع ودقيق.

4 ــ القابلية على درك الروابط المكانية للاشكال المتحركة والحكم عليها في ضمن حركتها في الذهن وتصوير أوضاعها المختلفة أثناء الحركة.

5 ــ سرعة إدراك أوجه الشبه والاختلاف بين الأشياء.

6 ــ قوة الحافظة للألفاظ والأرقام والرموز.

7 ــ القدرة على الاستدلال الاستقرائي.

ولكن هذا التفصيل والتحليل للعامل الأول وإن أثبت صحته من خلال الكثير من التجارب، إلاّ أنه لا يلغي نظرية سبيرمان للعامل المشترك، بل يفيد في اختيار قابلية الشخص على عمل معين، بأن تكون قدرته عليه أفضل وأجود من الأعمال الأُخرى التي تشترك في مقاييس الذكاء، فإذا عرف الفرد نوعية قدراته وملكاته بأن يكون مثلاً أقدر على التدريس في الجامعة من إدارة شركة تجارية، أو أقدر على الفنون والرسم من قدرته على حفظ اللغات لبذل طاقته في ما هو أقدر عليه وأبدع فيه و لم يتلف الكثير من جهوده وأتعابه فيما لا يحسنه أو لا رغبة له فيه، وقد ورد في الحديث الشريف:

«رحم الله امرءً عرف قدره».[100]

وقد اثبتت التحقيقات أن جميع الابداعات الفكرية والفنية للانسان تأتي من خلال اندماج الشخص النفسي مع وظيفته وعمله وعشقه لذلك العمل، أي أن الحضارات وتقدم العلوم والفنون مدينة للعشق، فالطبيب مهما كان حاذقاً في طبّه، إلاّ أنه لا يستطيع الإبداع والابتكار ما لم يعشق عمله ويذوب فيه، وكذلك الرسام والرياضي القدير والخطيب البارع، لأن الانسان إذا كان يعمل لأداء الواجب وتحصيل الأجر المادي فان فكره يتوقف عن الإبداع والحركة إذا حصل على غايته، وهو الأجر والمال، مضافاً إلى الشعور بالكسل وثقل الوظيفة لأنها لا تتلاءم مع مشاعره وأحاسيسه، فمن له القابلية على أن يكون فناناً ولكنه أجبر تحت ضغط الظروف المعيشية أن يسلك مسلك التجارة أو التعليم في المدارس، فان هذه الأعمال سوف لا تندمج مع روحه وقلبه، فلا يحس بالميل إليها لأنه مجبر عليها، وسوف تتقلص فيه تلك المواهب الذاتية وتتزوي في زوايا نفسه، وقد تموت إذا طال زمن تحجيرها وتجميدها.

(100) غرر الحكم، ص 233، ح 4666.

العوامل المؤثرة في الذكاء:

1 ـ إتباع العقل أو الشهوات:

بما أن العقل على صلة قوية بالذكاء، أي أن الذكاء موهبة من سنخ العقل، بعكس اتباع الشهوات الملازم لعدم رؤية العواقب وضعف الطاقات الجسدية ومنها الذكاء، نفهم من ذلك أن اتباع العقل والاسترشاد به في مسيرة الانسان الحياتية من أهم العوامل المؤثرة إيجابياً في تقوية الذكاء، لأن كليهما يضيء للفرد سبيله في حياته، فإذا انتخب طريقاً محموداً، سارع العقل والذكاء على إضاءة ذلك الطريق ليرى عثراته وعوائقه وعواقبه، وفي ذلك تقوية للعقل والذكاء على السواء، فمثلاً نحن لا ندعي أن جميع الأنبياء أذكياء بالفطرة، ولكنّهم مع ذلك حققوا باتباعهم العقل والشرع ومخالفتهم لأهواء النتيجة المرجوّة من الذكاء، أي وصلوا إلى النتائج المطلوبة في مسيرتهم التكاملية، وقد سبق في تعريف الذكاء أنه سرعة الوصول إلى النتيجة من أقرب الطرق وأفضلها، وقد تحقق هذا المعنى للأنبياء (عليهم السلام)، فحتى لو لم يكونوا أذكياء بالأصل، إلاّ أنهم حققوا بتقواهم أهدافهم المتوخاة، أما من وقف ضدهم من الطواغيت والأقوام الكافرة، فحتى لو كان فيهم من هو أذكى من النبي، فانه أتلف ذكاءه باتباعه الشهوات أو الخرافات في العقائد، أو استنفد ذكاءه في معارضة النبي ومحاربته، فلم ينل مرامه ولم يحصل على ما يبتغيه، لأنه يسير عكس التيار، ولابدّ أن يغلب الحق الباطل عاجلاً أو آجلاً، فذكاء هيتلر ـــ وعلى هذا فقس سائر الطواغيت ـــ لم ينفعه في الوصول إلى بغيته وهو سيادة المانيا على العالم أو على اوربا لأنه معتد ويسير في عكس التيار، فتكون النتيجة هي الغباء، أي أن ثمرة ذلك الذكاء هي اعترافه بغبائه في النهاية (وان لم يعترف بلسانه وإنما بحصيلة أعماله)، ونتيجة أعمال المجرمين الأذكياء عادة حبل المشنقة وحينذاك يتأسف على فوات الفرصة، فيشترك هذا الذكي مع الغبي والأحمق في النتيجة، وهي الخسران، وعدم تحقق الهدف المنشود، ويشترك من اتبع العقل والشرع في النتيجة مع الأذكياء وان لم يكن منهم، وهي نيل المراد وتحصيل الغاية بأفضل طريق.

من ذلك نفهم أن من أُوتي الايمان والتقوى واتبع عقله ودينه فانه ذكي عملياً وإن لم ينجح في مقاييس الذكاء، لأنه قد أوتي البديل الذي يعطي مفعول الذكاء، أو أنه نفس الذكاء من الناحية العملية لا العلمية.

أما اتباع الشهوات والميل مع الأهواء، فانه مضافاً إلى إضعافه للقدرات البدنية والذهنية ومنها الذكاء كما تقدم، فانه يجمّد الذكاء ويتلفه تدريجياً، لأن كل ملكة خلقية وموهبة طبيعية تقوى وتشتد باستعمالها، وتضعف وتخمد بتركها، كالقوى العضلية والفكرية في الشخص فعند الاستعمال والحركة تصرف طاقة أكبر فتقوى طبعاً، والإكثار من الملذات البدنية والشهوات الرخيصة يجعل الانسان غافلاً عن العواقب، ومهمة الذكاء هي رؤية العواقب، والفرق بين الذكي والغبي أن الأول أقدر على رؤية عواقب أعماله ونتائجها دون الثاني.

2 ـــ المحيط:

لا يخفى أن الذكاء بذاته أمر موروث، أي أنه ليس وليد المحيط، فنحن لا نستطيع مهما حاولنا إيجاد الذكاء عند المعتوه، ولا سلب الذكاء من الذكي بتلقين المحيط، غاية ما هناك إن المحيط له أثر إيجابي أو سلبي على الذكاء، فيؤثر في تقويته وترشيده إذا كان المحيط مناسباً، وفي إضعافه إذا كان المحيط غير مناسب.

وخالف في ذلك غير واحد من علماء النفس، فمنهم من أصرّ على اعتبار الذكاء وليد المحيط والبيئة، للتجارب الناقصة التي أجروها على بعض الأطفال، ومنهم ـــ وهم الأكثر ـــ اعتبروا أن عامل الوراثة والمحيط كليهما يُسهمان في إيجاد الذكاء ولا أرجحية لأحدهما على الآخر.

إلاّ أن الصحيح ما تقدم من أن العامل الوراثي هو الأصل والمحيط عامل مساعد، لأننا لو لاحظنا الأطفال من بيئة واحدة والذين تتساوى بينهم الفروقات المادية والاجتماعية والتعليمية، مثل أطفال المخيمات أو القبائل البدوية لوجدنا فارق الذكاء ملحوظاً بين الأفراد أيضاً مع أن وضعيتهم المعيشية والتعليمية والثقافية متساوية تقريباً، وهكذا أبناء الأُسرة الواحدة الذين يعيشون في ظروف مشتركة، نشاهد فارق الذكاء موجوداً بين الأبناء أيضاً، ولا يعني العامل الوراثي أن الأب الذكي ينتج إبناً ذكياً حتماً، بل يعني أن الجينات الوراثية هي التي تحدد درجة ذكاء هذا الجنين، ثم يترك الأمر للعوامل المساعدة الأُخرى.

ومن العوامل المساعدة والمؤثرة في الذكاء ـــ والتي تدخل ضمن عامل المحيط ـــ هو التغذية للطفل سواء كان في بطن أُمه، أو بعد ولادته، فقد وردت التوصيات الشرعية والطبية في الاهتمام بغذاء الطفل وخاصة حليب الأم وفي حالات الاستقرار النفسي للأُم، فانه مؤثر كثيراً في ذكاء الطفل وسائر قابلياته الكامنة.

ومن العوامل أيضاً أُسلوب التربية، فاستعمال الشدة والقسوة وما يلازمهما من الكبت والانطواء والشعور بالحقارة لها أكبر الأثر في إضعاف ذكاء الطفل، لأنها تؤدي إلى إماتة الثقة بالنفس لدى الطفل، ومعه لا ينفع الذكاء في النشاط الفردي والاجتماعي; لأنه لا ثقة له بذكائه، ويفضل الاعتماد على آراء الآخرين وإن كان رأيه أفضل منها، مضافاً إلى ما تولّده العقد النفسية من اضطرابات فكرية من شأنها إماتة موهبة الذكاء وتجميده.

ومن العوامل أيضاً الحرية والعدالة الاجتماعية، فالانسان المقيد بسلاسل الخوف والرقابة لا يجد مجالاً لاظهار آرائه وأفكاره، وما نجده اليوم في عالم الغرب من الحريات السياسية والفكرية يمثّل أحد العوامل المهمة في تنشيط الذكاء وترشيده، لا كما يظن بعض المبهورين أن الغربيين أكثر ذكاءً من غيرهم. المشكلة هي أن الأذكياء عندنا كتب عليهم أن يفكروا ويعملوا بطريقة خاصة حتى لو كانت على خلاف مزاجاتهم وعقولهم ومشاعرهم، ومعه كيف يتسنى للذكاء أن يظهر قدراته على الساحة العلمية؟

بل يمكن القول بأن الشعوب الاسلامية أذكى بشكل عام من الشعوب الغربية، لأن جذور الايمان والقيم الأخلاقية لا زالت فاعلة على الصعيدين الفردي والاجتماعي، ولم يصل اتباع الشهوات والأهواء وسقوط القيم الانسانية عندنا ما وصل لدى الغربيين، وقد تقدم أن اتباع الشهوات من شأنه تجميد الذكاء، أو إضعافه، أو تحويره إلى أساليب المكر والشيطنة.

ويدخل ضمن عامل المحيط المؤثر في الذكاء أيضاً كثرة الاختلاط والمعاشرة مع الناس، فقد ثبت أن العزلة من شأنها أن تحدد الذكاء، وكلما اختلط الطفل مع أقرانه سواء في المدرسة أو الحارة ازدادت قوّة الذكاء لديه زيادة مطّردة، مع ما في الاختلاط من ثقافة وتعلّم آداب له المعاشرة وتقاليد العرف واللغة وغير ذلك.

والأهم من العوامل المساعدة طلب العلم والثقافة ومطالعة الكتب والمجلات والصحف وحضور الأندية العلمية والمناقشات الفكرية وما شاكل ذلك، فلا شك في تأثيرها الايجابي على تنشيط الذكاء وتقويته.

3 ــ العرق:

كان مفهوم العرق القومي فيما سبق يعدّ عاملاً أساسياً في تشكل الحضارات، لأن كل حضارة تسعى إلى تعليل تقدمها وتفوقها على الشعوب الأُخرى بالعرق القومي كي تأمن المنافسة وتبقى متفردة في الهيمنة، والظاهر أن أقدم تراث حضاري جذّر هذه الفكرة بين الناس هو اليهودية التي ما فتئت تتطاول على سائر الحضارات والشعوب على أساس أنّ اليهود هم شعب الله المختار دون غيرهم، وهكذا استمر الحال على هذا المنوال حتى العصر الحديث حيث كان السائد أن العرق الأبيض خير من الأسود، والانسان الغربي أذكى من الشرقي. وتجسدت هذه الفكرة في النازية الألمانية، وأن العرق الآري ــ والألمان من الآريين ــ أفضل الأعراق.

لو راجعنا المتون الإسلامية لما وجدنا عيناً ولا أثراً لمثل هذه المذاهب العرقية والقومية، بل نجد العكس هو ما تؤكد عليه الشريعة المقدسة:

«**كلكم من آدم، وآدم من تراب**».[101]

«**لا فضل للعربي على الأعجمي، ولا للأحمر على الأسود إلاّ بالتقوى**».[102]

الدراسات الحديثة تؤيد زوال عصر الاعراق، فقد اختلطت الشعوب فيما بينها بالتزاوج طوال قرون مديدة حتى لم يبق عرق خالص، فالعربي لا يستطيع ضمان أن جميع آبائه وأُمهاته إلى قريش أو إلى بني تميم أو كندة هم من العرب، فما أن بدأت الفتوحات الاسلامية حتى اختلط العرب مع الفرس والروم والترك في علاقات زواج وتوالد، وحتى السادة الهاشميون الذين يرجع نسبهم إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يدّعون ذلك، وهناك الكثير من الهاشميين من الهنود والفرس والأفغان وغير ذلك بعد أن هاجر أولاد الأئمة إلى أرض الله الواسعة وشكلوا أُسراً وذراري من بنات الشعوب الأُخرى.

أمّا اليهود، فمن الثابت في المتون الاسلامية انهم بقوا محافظين على قوميتهم لا يختلطون بالنسب مع أي عرق آخر إلى زمن الرسالة المحمدية، بدليل أن القرآن يخاطبهم كرات عديدة «يابني اسرائيل»، بل يلقي على اليهود الذين كانوا في صدر الإسلام مسؤولية أعمال آبائهم الشنيعة في قتل الأنبياء (عليهم السلام)، وذلك لرضاهم بما فعل آباؤهم:

(قل فلم تقتلون أنبياء الله إن كنتم مؤمنين)[103].

---

(101) بحار الانوار: ج 70، ص 286.

(102) بحار الانوار: ج 22، ص 348، ح 64.

وكذلك خطاب القرآن الكريم لهم بأن الله أنقذكم من فرعون، وأنه كان يقتل أبناءكم ويستحيي نساءكم.

أما بعد الصدر الأول للإسلام إلى يومنا هذا، وما جرى عليهم في أوربا وآسيا من أحداث، فهل بقي العرق اليهودي سليماً؟ نستبعد ذلك، ولو فرضنا بقاءه كذلك، فهل يعني أن اليهود اذكى من غيرهم؟

علماء الاحياء والوراثة وغيرهم ينكرون هذا المعنى، وما ورد من تفضيل بني إسرائيل في القرآن الكريم على سائر الشعوب إنما هو لإيمانهم واعتقادهم بالتوحيد وأنهم من نسل الأنبياء (عليهم السلام) أما بعد أن ثبت زيغهم عن الصراط السوي وقتلهم الأنبياء ومحاربتهم للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) زالت عنهم هذه الفضيلة، وانتقلت إلى المؤمنين بالرسالة الخاتمة:

(كنتم خير اُمة اُخرجت للناس ..).[104]

بل وأكثر من ذلك، فقد ورد الطعن عليهم في القرآن الكريم وذمهم ولعنهم في آيات كثيرة، ومعه كيف تبقى أفضليتهم على سائر الشعوب والاعراق؟

ومن خلال ما ذكرنا من العامل الوراثي في الذكاء، واختلاط الاعراق يثبت عدم أفضلية قوم على قوم في الذكاء.

قد يقال: ما تصنع بالحديث النبوي الوارد في حبّ الفرس للعلم، وأنه «**لو كان العلم في الثريا لناله رجال من فارس**»، ألا يدل هذا على تأثير العرق في السمات والصفات الاخلاقية؟

والجواب: أنه ممّا لا شك فيه أن الفرس قد برعوا في المجالات العلمية كثيراً وخاصة أبان ازدهار الحضارة الاسلامية في العصر العباسي، وهذا الحديث الشريف يؤيد هذه الحقيقة تماماً، إلاّ أن ذلك لا يعني أن حبّ الفرس للعلم من معطيات العرق وتأثيرات العنصر الآري الذاتية فيهم، بل لتدخل جملة من الاسباب والمؤثرات الاجتماعية والجغرافية والسياسية جعلتهم يميلون هذا الميل، وذلك أن العرب المسلمين لما غزوا بلاد فارس وحطّموا حضارتها ودمّروا تمدّنها شعر الفرس بمرارة الهزيمة كاُمّة عريقة ذات تاريخ مجيد، ولم يقتصر الامر على الهزيمة العسكرية، بل كانت هزيمتهم الثقافية أشد وأنكى حيث أن العرب جاءوا ببديل ثقافي وحضاري أقوى ممّا كان لدى الفرس.

وهناك حقيقة اُخرى، وهي أن الحكومة الاموية في ذلك الوقت كانت تضطهد الفرس وتحتقرهم حتى اعتبرتهم رعايا من الدرجة الثانية (أي الموالي) بالرغم من اعتناقهم للاسلام، فمنعوا من تسلم المناصب الحكومية والمراكز السياسية والدينية الحساسة، فلذا توجّه الفرس نحو العلم للتعويض عن النقص هذا، وتلافي حرمانهم من المراكز الاجتماعية الحساسة.

ويؤيد هذا التحليل النفسي الاجتماعي أن بعض القوميات والاعراق الاُخرى برزت في التاريخ العلمي والحضاري أيضاً كاليونان وعرب الاندلس وأمثالهم الذين واجهوا ظروفاً متشابهة لاوضاع الفرس بعد الفتح الاسلامي، أو ما نلحظه في اليهود من وفرة علمائهم وتفوقهم في هذا المجال بالرغم من قلة عددهم، فلا يصحّ أن يقال أن العرق هو السبب في تفوق كل من هذه الاقوام والملل.

---

(103) سورة البقرة: الآية 91.

(104) سورة آل عمران: الآية 110.

أثبتت دراسات العلماء الامريكيين في هذا المجال أنّ العنصر الأبيض أذكى من الأسود من خلال تجارب عديدة شملت أطفال البيض والسود في امريكا. فكانت نتيجة هذه التجارب ان متوسط ذكاء الأبيض أرقى من متوسط ذكاء الأسود، بل أن السود يجنحون إلى الجريمة أكثر من البيض.

لا مناقشة في واقعية هذه التجارب، وخاصة أن الوضع العام للسود يؤيّد هذا الكلام، ولكن تقدم تأثير المحيط على الذكاء إيجاباً وسلباً، ومعه كيف نستطيع التجرد عن هذه المؤثرات وقياس الذكاء بالأصل وبالذات، ونحن نعرف جيداً ما يعانيه للسود من تفرقة عنصرية في امريكا واوربا، وحتى في افريقيا الجنوبية، ويستتبع ذلك سوء الوضع التعليمي والثقافي والفقر المادي حيث يهبط مستوى الذكاء بصورة عامة، وحتى لو جرت محاولات لالغاء التفرقة العنصرية في امريكا بالذات وتم القضاء نهائياً على هذه الظاهرة، فلا يصح أن نتوقع ارتفاع مستوى الذكاء عند السود إلاّ بعد عدة أجيال، أي حتى يختمر العامل الوراثي ويؤثر أثره بشكل فاعل، لأن السود الموجودين بالفعل قد تظافرت ضدهم عوامل المحيط والوراثة، فآباؤهم قد عانوا أكثر مما عاناه الأبناء من تفرقة عنصرية، وقد انتقلت مخلفات ذلك الظلم الحضاري من تخلف علمي وقلق نفسي وجوع عاطفي وما شاكل ذلك من الآثار السلبية إلى الأبناء أيضاً، فحتى لو وضعنا أطفالاً بيضاً وآخرين سوداً في وضع ومحيط متشابه، فلا ينبغي لنا أن نتوقع تساويهما في الذكاء.

نعم، الظروف الجغرافية والبيئة الطبيعية، قد تؤثران في حدّة الذكاء بشكل ملحوظ مما يوهم أن العرق الفلاني أذكى من غيره، فالبادية مع ما تحمله من قساوة تعمل على تحريك ذهن البدوي باستمرار، والأخطار المحيطة به تجعله دوماً على حذر، فيقال عندها ان عرب البادية أذكى من أهل الحضر، وهذا ان صحّ فهو من تأثير عامل المحيط المتقدم، لا بسبب العرق. وبهذا يمكن القول ان الطبيعة الحارة في افريقيا تضعف الهمة عند الأفارقة، أو تجعلهم يعتمدون على قوة أجسامهم بدل عقولهم مما أضعف قوة الذكاء عندهم بالنسبة للشعوب القاطنة في غيرها من المناطق، وهذا أيضاً من تأثيرات المحيط.

4 ــ الجنس:

والمراد به جنس الرجل والمرأة، فهل أن قوة ذكاء الرجل أشدّ من المرأة كما هو السائد في أوساط العرف، أم أنّهما متساويان في أصل الذكاء، إلاّ أن الظروف الاجتماعية هي التي أيّدت الرجل في إحراز تفوق على المرأة؟

ليس من العسير معرفة رأي علماء النفس المحدثين في ميلهم بصورة عامة إلى الرأي الثاني، وما يشاهد من قصور في النساء في مجالات الفكر والسياسة والاختراع وما شاكل ذلك بالنسبة إلى الرجل مردّها في نظرهم إلى الظروف الاجتماعية والثقافة الحضارية التي جعلت المرأة في معزل عن منافسة الرجل في هذه الموارد.

إلاّ أن الدراسات والتجارب المكثفة وخاصة بعد استواء الظروف الاجتماعية في الغرب بين الرجل والمرأة أثبتت أن موارد الذكاء في المرأة تختلف عن الرجل، فتتفوق المرأة على الرجل في الذكاء في موارد الحافظة واللغات وإدراك الجمال وأمثال ذلك، والرجل أذكى نسبياً من المرأة في مجالات الرياضيات والاستدلال العلمي والفلسفي واكتشاف المجهولات، ولا ريب أن العامل المشترك الذي قال به سبيرمان في الذكاء يظهر في الموارد من الطائفة

الثانية، ولا ضير على المرأة إن كان الرجل أذكى منها في هذه الموارد بالذات، فكل مسخّر لانجاز هدفه وما خلق من أجله، فحتى لو قلنا بترجيح كفة الذكاء لصالح الرجل، فلا يعني ذلك انتقاص المرأة، بل إن طبيعة المرأة تقتضي قوة العاطفة لديها، أي أنها تحتاج إلى العاطفة لتربية الأطفال واحتضانهم، كما يحتاج الرجل إلى الذكاء في مجال السياسة والعلم لادارة شؤون الأُسرة والمجتمع.

وليست هذه النظرة سلبية نحو المرأة حتى يحاول الغرب تصحيحها بحجة الدفاع عن المرأة.

وقد يقال إن أكثرية المخترعين والسياسيين والفلاسفة هم من الرجال دون النساء لا يعتبر دليلاً على ترجيح كفّة الذكاء في جانب الرجل، لأن الفرص المتاحة للرجل أكثر في هذه الموارد، إلاّ أن هذا الكلام لا يصدق في العلوم العقلية البحتة كالرياضيات والفلسفة، فالفيلسوف لا يحتاج إلى أكثر من بعض الكتب ومقدار من التأمل والتفكير، وهو متاح للمرأة أيضاً في مختلف الحضارات، ومع ذلك لم نسمع بفيلسوفة لها كتب ونظريات فلسفية، فلابدّ أن نكون واقعيين في مجال المساواة بين الرجل والمرأة.

بقي شيء، وهو أنّ ما تقدم من قوّة ذكاء الرجل بالنسبة للمرأة يكون فيما لو أخذنا كلاً منهما على انفراد، أمّا لو انطلقنا من موقع المواجهة والتحدي، فلا أظن أنّ الرجل بامكانه إثبات تفوقه على المرأة في الذكاء، بل إنّ المرأة بانوثتها ومكرها تسلب عقل الرجل عادة وتحوله إلى إنسان غبي وأحمق في دائرة العلاقة المتقابلة بينهما، لأنّ الرجل يتحرك عندها من موقع الحساسية العاطفية، وليس كذلك المرأة، كيف لا وقد قال القرآن الكريم: **(إنّ كيدكن عظيم)**[105]

* * *

(105) سورة يوسف، الآية 28.

الفصل الرابع

الادراك الروحي

«الكشف»

الإدراك الروحي

الـكشف و الـشهود:

من المواضيع المهمة التي لابدّ من بحثها في دائرة الادراك البشري هو مبحث الكشف الذي يذهب إليه العرفاء والاشراقيون، وينبغي أن نبحث عن ماهية الكشف أولاً، وهل يوجد ما يؤيد الكشف شرعاً؟ وما الفرق بينه وبين الدليل والإدراك العقلي بصورة عامة؟ وما مقدار تأييد العقل له؟ فهذه عدّة علامات استفهام نحاول في هذه الفصل الاجابة عليها.

في معنى الـكشف ومـاهيتـه

العلماء المسلمون أثبتوا ثلاثة أنواع للادراك البشري، أو ثلاثة روافد لتحصيل العلوم والمعارف:

1 ــ المعلومات الواردة عن طريق الحس، (الإدراك الحسي).

2 ــ المعلومات التي يحصل عليها الانسان بواسطة الاستدلال العقلي واكتساب العلم عن طريق التعليم والتعلّم (الإدراك العقلي).

3 ــ العلوم والمعارف التي يتلقاها الانسان عن طريق الإلهام والكشف (الإدراك الكشفي) ويعبّر عنه بالعلم اللدنّي والتعليم الرباني. بـــ (الإدراك الروحي).

وتقدم الحديث عن الأول والثاني، ونسبة الأخير إلى الثاني كنسبة الثاني إلى الأول، فما تقدم من أن الإدراك الحسي ينتهي إلى مرتبة الوهم، ومنه تبدأ أُولى مراتب العقل، أي أن أعلى مراحل الحس هي أُولى مراحل العقل، فكذلك الحال بين العقل والكشف، فأعلى مراحل العقل هي أدنى مراتب الكشف.

هذا من حيث مرتبته ومكانته، أما معناه وحقيقته فهو وميض من نور العلم يخطر في قلب الانسان ويشعر به بالعلم الحضوري، كمن يشعر باللذة والألم والفرح والحزن وغيرها من الشعور الوجداني في الإدراك الحسّي، فيكون المعلوم لديه منكشفاً إنكشافاً تاماً وكأنه يراه ويسمعه، بل أشد من ذلك وأقوى، ولذا سمي بالكشف، فنجد أصحاب الكشف يواجهون صعوبة كبيرة في تعليم الناس ما كشف لهم، لأنهم أدركوه بالعلم الحضوري والوجداني والناس تريده منهم بالعلم الحصولي والكسبي، فحاله حال الشخص المحترق بالنار ويريد أن يشرح للآخرين معنى الاحتراق والألم، فحتى لو استطاع أن يصفّ بعض الكلمات في بيان معنى الاحتراق يظل السامع غير مدرك حقيقة ما أدركه المتكلم.

ولذا نجد العرفاء قد استخدموا الرموز بدل الكلمات الواضحة في شرح ما كشف لهم من المعارف، لا تعتيماً وخوفاً من استنكار الناس كما ذكره غير واحد من المفكرين، بل لعجز الألفاظ واللغات عن إيصال الحقائق

المنكشفة للعرفاء كاملة إلى الآخرين، ولو كان ذلك خوفاً وتقية لما ذكروا في كلماتهم واصطلاحاتهم ما يوحي بارتكابهم للمحرمات مثل شرب الخمر والصنم والحانة والسكر وأمثال ذلك مما شوّه سمعتهم أمام المتزمّتين والمغفلّين واتخذ بعض الفقهاء من أشعارهم ذريعة لتكفيرهم والطعن في مذهبهم.

وعلى كل حال طريقة الكشف تعتمد على فوران القلب بالعشق للحقائق المجردة والاتصال بالمبدأ الأعلى واقتباس المعارف من منبعها ومصدرها مباشرة دون المرور بمراحل الإدراك الحسّي والعقلي، والمصدر إما الملائكة، أو اللوح المحفوظ، أو الوحي.

بينما نلاحظ في الإدراك العقلي انه يعتمد على المعلومات الأولية الواردة إليه عن طريق الحسّ فيشكل منها قياسات وبراهين ويستنبط منها المعقولات الثانوية، وحتى مع دخالة العقل الفعّال في اصطلاح الفلاسفة نجد أن العقل بالفعل لا يستغني عن الرجوع إلى مرتكزاته العقلية في الاستفادة من العقل الفعال، أي أن العقل الفعّال وإن كان موقعه خارج الكيان البشري، إلاّ أن دوره في إيصال الانسان إلى المراحل العقلية المتقدمة وكشف الحقائق له هو دور المعين والمساعد، والمعلومات المستفادة منه هي معلومات حصولية لا حضورية، وحتى عملية الحدس التي يقول بها الفلاسفة وأيّدتها بعض المدارس النفسية تختلف عن الكشف في أنها تعتمد على معلومات مختزنة في الحافظة أو عالم اللاشعور ويصل إليها من حظي بقوة الحدس مباشرة وبمجرد مواجهة السؤال أو المشكل دون المرور على مراحل القياس المنطقي، فهو من هذه الجهة يشبه الكشف إلاّ أنه ليس من الكشف، بل من الإدراك العقلي.

الأدلة الشرعية على وقوع الكشف

أمّا الجواب عن السؤال الثاني وهو ثبوت الكشف في الشريعة المقدسة واعتبار حجيته، فلا إشكال ولا ريب في ثبوته وتحققه في عنوان الوحي، فالنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)تلقى القرآن لا عن طريق الإدراك الحسي ولا العقلي، إنما الكلام في وقوع الكشف لسائر الناس ومقدار حجيته شرعاً، فلو فرضنا ثبوته إجمالاً في المتون الاسلامية، فهل أن كل من ادعى الكشف يكون قوله حجة، ويجب قبوله، أم لا؟

أما ثبوته في القرآن الكريم فقد ادعي وجود العديد من الآيات الكريمة الدالة على ثبوته لغير النّبي من الناس في الجملة، مثل قوله تعالى:

(والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا).(106)

(واتقوا الله ويعلّمكم الله ...).(107)

(ومن يتق الله يجعل له فرقاناً)

وغيرها من الآيات الكريمة، باعتبار أن التعليم الرباني هنا مترتب على التقوى وجهاد النفس، ومعلوم أن الإدراك العقلي وتحصيل المعارف العقلية لا يشترط فيه الإيمان ولا التقوى، كما هو الحال في كثير من الفلاسفة والعلماء الماديين، فنفهم من الهداية والتعليم والفرقان الواردة في الآيات الكريمة إنما هي تعليم خاص وبطريقة خاصة

---

(106) سورة العنكبوت: الآية 69.

(107) سورة البقرة: الآية 282.

غير الادراك العقلي، وهو الإلهام والكشف، حيث يشترط فيه رياضة النفس وتصفيتها من الشوائب المادية والأغراض الدنيوية والميول الجسدية حتى تتفجر ينابيع الحكمة والمعرفة من قلب الانسان.

والاستدلال بهذه الآيات الكريمة على ثبوت الكشف لا يخلو من مسامحة بالرغم من أن ظاهرها يؤيد مذهب العرفاء، إلاّ أن مسألة التعليم والهداية والفرقان المختصة بأهل السلوك والتقوى لا تعني إدراكها عن طريق الكشف، بل لما سبق من أن العقل قد يصاب بالعشو نتيجة لاتباع الأهواء أو سيطرة الميول والنوازع النفسية، فيصاب الإدراك العقلي بالخلل والارباك وقد يؤدي به إلى إنكار بعض البديهيات أو التشكيك فيها، ففائدة جهاد النفس والتقوى هي إزاحة تراكمات الأهواء عن العقل، فتكون النتيجة تحصيل الحقائق ونيل العلوم الصحيحة والسليمة من الآفات، ولا ينافي نسبة هذا التعليم إلى الله تعالى «**ويعلّمكم الله**» لأن كلاً من الإدراك الحسي والعقلي والكشفي ينسب إلى الله تعالى حقيقة حتى لو كان بالواسطة، بل إن تعليم وهداية الحيوان أيضاً ينسبها القرآن الكريم إلى الله عزوجل.

﴿**وأوحى ربك إلى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر وممّا يعرشون**﴾(108).

﴿**الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى**﴾(109).

نعم، يمكن الاستفادة من الآيات الشريفة ثبوت القسم الثالث من الكشف وهو الرؤيا كما تقدم، ونستثني من ذلك بعض منامات الأنبياء (عليهم السلام) التي تعتبر من القسم الأول وهو الوحي، كما في رؤيا إبراهيم (عليه السلام) في ذبح إبنه إسماعيل، لأن الوحي كما هو ثابت في محله على أشكال ثلاثة، كما تصرح بذلك الآية الشريفة:

﴿**وما كان لبشر أن يكلمه اللّه إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء إنه عليٌّ حكيم**﴾.(110)

* * *

الكشف في الأحاديث الشريفة:

أما الأحاديث الشريفة ففيها الكثير من الدلالة الصريحة على وقوع الكشف وتأييد الشارع المقدس له، من ذلك ما ورد في الحديث المشهور عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عندما وجد شاباً بباب المسجد وهو يخفق بعينه، فسأله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)عن حاله فقال:

أصبحت موقناً يارسول الله.

فقال له النبي (صلى الله عليه وآله وسلم):

إن لكل شيء علامة فما علامة يقينك؟

فقال الشاب:

---

(108) سورة النحل: الآية 68.

(109) سورة طه: الآية 50.

(110) سورة الشّورى: الآية 51.

«إنّ يقيني يارسول اللّه هو الذي أحزنني، وأسهر ليلي، وأظمأ هواجري، فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها حتى كأني أنظر الى عرش ربّي وقد نصب للحساب وحشر الخلائق لذلك وأنا فيهم، وكأني أنظر الى أهل الجنّة يتنعمون في الجنّة ويتعارفون، على الأرائك متكئون، وكأني أنظر الى أهل النار وهم فيها معذّبون مصطرخون وكأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي»

وبالرغم من اشتهار هذه الرواية على ألسن العرفاء، إلاّ أنها لا تخلو من تأمل، فقد يصل العلم الحصولي واليقين به إلى درجة أنه يشاهد بالشهود الباطني ما وصل إليه بالإدراك العقلي وخاصة بعد قول الشاب:

«**وكأني أنظر إلى أهل النار** ..» مما يوحي إلى عدم رؤيته فعلاً وجزماً، وقد ثبت علمياً أن التلقين في مراحله العليا يؤدي إلى هذه النتيجة أيضاً.

الرواية الثانية ما ورد في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (عليه السلام):

«قد أحيى عقله وأمات نفسه حتى دقّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق وسلك به السبيل وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة ..»[111].

الشاهد في هذه الرواية قوله (عليه السلام): «**وبرق له لامع كثير البرق**» وهو بريق العلم الذي يكشف له الطريق، وهو النتيجة الطبيعية للزهد والتقوى وجهاد النفس الوارد في هذا الحديث الشريف، وبما أن تحصيل العلوم العقلية لا تلازم الرياضة والتقوى، وكذلك من البعيد استخدام مفردات من قبيل «**برق له لامع**» في الادراك العقلي، حيث يجانس هذا التعبير الإدراك الكشفي أكثر من غيره، استفاد العرفاء مدلوليته على الكشف، ولكن لو سلمنا دلالته على المراد، إلاّ أنه شديد الاجمال وغير واضح الدلالة.

أمّا الرّوايات التي تدل على ثبوت الإلهام للأئمة (عليهم السلام) فمنها قول الإمام ابي الحسن(عليه السلام):

«ما من ملك يهبطه اللّه في أمر ما يهبطه إلاّ بدأ بالامام، فعرض ذلك عليه..»[112]

ومنها الرّوايات التي تدل على حصول الكشف لبعض الأصحاب بمعونة النبي أو الإمام (عليه السلام)، أي عن طريق المعجزة، كما حصل ذلك عندما كشف الإمام الحسين (عليه السلام)لأصحابه مقامهم في الجنة قبل استشهادهم، ولكن هذه الواقعة وأمثالها وإن كانت كثيرة، إلاّ أنها لا تدل على شرعية ما يدعيه العرفاء من حصول حالات الكشف لهم دون معونة النبي أو الإمام، والفرق أننا يمكننا الاعتماد على تلك الروايات لأنها من السيرة الشرعية، أي أن الكشف فيها يعتبر من عمل المعصوم (عليه السلام)، أمّا غيره فلا تدل على شرعية الكشوف التي يدعيها العرفاء والمتصوفة، مضافاً إلى كثرة التناقضات الموجودة في كلماتهم، بل فيها ما يدل على خلاف الشرع والعقل، فمع مراجعة سريعة لأقوال وكتب العرفاء والمتصوفة وقصصهم وكثرة إدعائهم للكشوفات الغريبة والإشراقات العجيبة يحصل لدينا الاطمئنان الكامل في بطلان الكثير منها إن لم نقل الأكثر، ومعها لا يبقى لنا دليل على شرعيتها وصحتها.

---

(111) نهج البلاغة، الخطبة 218.

(112) اصول الكافي: ج1، ص324، ح4.

نعم يمكن القبول بثبوت بعضها على الاجمال من الأولياء والأبرار من عباد الله المخلصين، إلاّ أن هؤلاء ليسوا من أصحاب الادعاء غالباً، ولا يفشون أسرارهم من هذا القبيل لكل من هبّ ودبّ.

ويمكن أيضاً إثبات شرعية الكشف من القرآن الكريم أيضاً، ولكن لخصوص الأنبياء (عليهم السلام) كما حصل بالنسبة لإبراهيم (عليه السلام) في قوله تعالى:

(نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين).[113]

فقد ورد في التفاسير أنه اطلع على حقائق الأشياء كلها حيث كشف له الغطاء، وهذا لا ينسجم مع الإدراك العقلي الكسبي، بل هو كشف وشهود وتحصيل للمعرفة بطريقة الإدراك الكشفي، وهو غير الوحي أيضاً كما هو واضح.

وكذلك ما ورد في القرآن الكريم عن كشف الحجب عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في المعراج، فرأى من آيات ربه الكبرى:

(ما كَذَبَ الفُؤادُ ما رَأى * أَفتمارُونَهُ عَلى ما يَرى ، وَلَقَدْ رَآه نَزلَةً اُخْرى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتهى ...).[114]

ولا شك أنّ حادثة المعراج تعتبر نوعاً من الكشف والشهود في أعلى مراتبه، حيث أنه لم يقتصر على الشهود بالعين الباطنية أو عين البصيرة، بل شاهد العوالم الأُخرى بعيني البصر والبصيرة.

ولا شبهة في ثبوته أيضاً للأئمة الأطهار (عليهم السلام)؛ للأخبار المستفيضة التي تصل إلى حدِّ التواتر في أنهم يعلمون بما كان ويكون إلى يوم القيامة، وعلمهم واطلاعهم على أفعال العباد، وذلك لا يكون بالعلم التحصيلي كالعلوم الشرعية والغيبية التي تعلموها من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمير المؤمنين (عليه السلام)، لأن جزئيات أفعال العباد لا تخضع لقانون معين، كما في القوانين الطبيعية التي يمكن التنبؤ بالحالات البعدية فيها، لأن أفعال الإنسان تابعة لارادته، وإرادته نابعة من حريته المتعالية على القوانين الطبيعية الجبرية.

وهذا الكشف ثبت لغير النبي(صلى الله عليه وآله) أيضاً، كما ورد في حالات بعض الأصحاب مثل حذيفة بن اليمان الذي كان يعلم بواطن الناس ونياتهم وكان عمر بن الخطاب يسأله عن المنافقين، وكذلك ميثم التمار ورشيد الهجري من أصحاب أمير المؤمنين(عليه السلام)، وفي هذا العصر ما نسمع به من حالات المرتاضين في الهند من علمهم بماضي الشخص ونيّاته وأفكاره وما يصيبه في الغد، وهذا الأخير أي العلم بالمستقبل وإن لم تثبت صحته ومطابقته للواقع تماماً، بل ورد تكذيبه على لسان الشرع المقدس، وخاصة مع تصريح القرآن الكريم بذلك:

(وَما تَدري نَفْسَ ماذا تَكْسِبُ غداً وَما تَدري نَفْس بأيِّ أرْض تَموت).[115]

إلاّ أن الإخبار بالماضي يمكن القول أنه من الكشف، لأنه ثبت مطابقة كلامهم للواقع كثيراً.

والنتيجة لما تقدم عن إمكان الكشف ووقوعه وحجيته شرعاً هو أن الثابت شرعاً والمقطوع به هو تحقق الكشف للأنبياء والأئمة الأطهار (عليهم السلام)، أما لسائر الناس فقد ثبت أيضاً وقوعه لبعض الناس، أما هل هو

---

(113) سورة الانعام: الآية 75.

(114) سورة النجم: الآية 11 ــ 14.

(115) سورة لقمان: الآية 34.

حجة على المنكشف له؟ وكذلك حجة على من يسمع به كما في حجيّة الخبر الصحيح والفتوى الشرعية؟ أي هل يمكن الاعتماد على ما يدعي العرفاء من العلوم الواصلة إليهم عن طريق الكشف، أم لا؟

الصحيح عدم ثبوته، ولذا لم يذكره الفقهاء من جملة الأدلة الشرعية في تحصيل العلوم والمعارف الإسلامية، نعم لو حصل اليقين والقطع للمنكشف له بالمعلوم لكان ذلك حجة عليه من باب حجية القطع، أي أن العقل يتدخل في هذا المورد ويثبت له الحجية، كما هو مذكور في علم الأُصول، وقلّما يحصل اليقين في موافقة الشرع لمضمون الكشف، وغالباً ما يحدث الظن القوي، أو الاطمئنان نتيجة للتلقينات النفسية لدى العرفاء والمتصوفة غالباً، ولذا نجد أن كشوفاتهم تأتي غالباً مطابقة لمذهبهم ومعتقداتهم، وكثيراً ما أثبت الزمان كذبها أيضاً، وخاصة فيما يتعلق بالاخبار عن المستقبل وذلك بادعائهم حصول الكشف لديهم بأن المستقبل سيكون كذا وكذا، ثم يحل الوقت المعلوم دون أن تتحقق كشوفاتهم، فالأكثر أنها من قبيل التنبؤ والتنجيم، وقد أطلقوا عليه اسم الكشف لنيل ثقة الناس وتصديقهم.

الفرق بين الإدراك العقلي والكشفي

وبذلك يتضح الجواب عن السّؤال الثّاني، وهو موقف الشرع من هذه الكشوفات، وهو وإن تضمن نفي حجيته شرعاً، إلاّ أن ذلك لا يعني الموقف السلبي من الكشف، فقد تقدم ثبوته ووقوعه لبعض الناس، وهذا يكفي في إثبات أصل وجود هذا اللون من الإدراك وعدم الاقتصار على العقل ومدركاته ومعلوماته، وإلاّ فسوف نخسر الكثير من العلم والمعرفة، ولا سيما أن العرفان الذي يعتمد على الكشف أسمى بكثير من الفلسفة التي تعتمد على الاستدلال العقلي، فالعارف الذي حصل له الكشف يكون علمه علماً حضورياً، أي أنه يجد المعلوم في نفسه لا مجرد انطباع صورته في الذهن كما في العلم العقلي، ولذا اشتهر، «**من لم يذق لم يعرف**».

مضافاً إلى أن الطريق للمعرفة في كلٍّ منهما يختلف عن الآخر، فالطريق إلى الكشف والشهود هو الرياضة وجهاد النفس، وإزالة الكدورات والغبار عن القلب ليتسنى له رؤية ملكوت الأشياء والإطلاع على حقائق الأُمور، وليس كذلك العلم العقلي، فانه علم كسبي يحصل عليه الانسان من الخارج، ويمثل العرفاء لذلك بمن حفر حفيرة لتحصيل الماء، فتارة يحاول تحصيل الماء من النهر المجاور بأن يمدّ قناة توصل بين النهر وتلك الحفيرة ليتسرب الماء إليها، أو ينتظر هطول الأمطار لتمتلي الحفرة بالماء، وتارة أُخرى يستمر في الحفر حتى يصل إلى المياه الجوفية فتنبعث المياه الصافية من باطن الأرض لتصل إلى السطح، ولا شك أن الطريقة الثانية وإن كانت أكثر مشقة من الأُولى، إلاّ أن الماء الحاصل بذلك يكون أكثر نقاء وصفاء ودواماً من الأول، فهكذا في رياضة النفس وإزالة العوائق والحجب المادية والنفسية عن القلب والوصول إلى منبع المعرفة وعين العلم بالحقائق في أعماق النفس، وقد ورد في الحديث الشريف عن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم):

«**ومن أخلص العبادة لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه**».[116]

ثم إن الوسيلة تختلف في كل منهما، فالوسيلة للإدراك العقلي هو الحواس الظاهرية والباطنية، أي أنه يبتني على الادراك الحسّي، بينما الوسيلة للكشف هي عين البصيرة أو عين القلب وسمعه، فقد يرى ويسمع العارف أُموراً لا

---

(116) بحار الانوار: ج 53، ص 326.

يراها ولا يسمعها من يقف إلى جنبه من سائر الناس، كما في الوحي، وقول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)للإمام علي (عليه السلام):

«**إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلاّ انّك لست بنبيّ**».[117]

وتقدم أن الفرق الأساس بينهما إن الإدراك العقلي يعتمد على المعقولات الأولية وتقوية العقل وتربيته لنيل المزيد من المعلومات، والكشف يعتمد على تربية القلب وتقوية الإرادة لنيل المزيد من المعارف، ثم إن غاية العلوم العقلية هي قول الفلاسفة:

«**صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني**».

أمّا الهدف من المعارف عن طريق الكشف هو نيل عين الحقيقة، ومعرفة كنهها، والاتصال بها اتصالاً قلبياً، فلا تقف عند حدّ معرفة الظواهر للأسباب والمسببات.

وأكثر ما يكون الفرق واضحاً بينهما في علم الأخلاق، فالمحور للأخلاق في الإدراك العقلي هو إدراك الحد الوسط بين الافراط والتفريط على ما هو سائد بين الفلاسفة وعلماء الأخلاق، بينما يتمثل محور الأخلاق في عالم الكشف هو غلبة النفس وجلاء القلب، أي الاهتمام بالأخلاق العملية دون حشو الذهن بالألفاظ والمصطلحات الأخلاقية والفلسفية.

ولذا نجد أصحاب الكشف يتفوقون أخلاقياً على الفلاسفة من أصحاب العقل دائماً، فلا تجد من العرفاء أحداً سيء الخلق إطلاقاً إلاّ أن يكون عرفانه ادعاءً وتمويهاً، ولكن غاية الإدراك العقلي في علم الأخلاق هي إدراك الحسن والقبيح من الصفات والأفعال نظرياً، والمحافظة على التوازن النفسي من الناحية العملية فليس فيه تجاوز للذات الفردية كما هو واضح، مضافاً إلى أن التحلي بالأخلاق السامية لا يعتبر عند أصحاب الكشف سوى قنطرة للوصول إلى الحقيقة، وليس هو المقصود بالذات، ولذا نجدهم يقومون بالأعمال الانسانية العظيمة ولا يحسبون لذلك حساباً، لأن هدفهم هو الوصول إلى الحق المطلق فقط، ولا ينظر إلى أعماله بالنظر الاستقلالي، خلافاً لأصحاب العقل من علماء الأخلاق والفلاسفة.

من جهة اُخرى فان محصول العقل هو العلم، ومحصول الكشف هو المعرفة، وبهذا يفرّق بين العالم والعارف، فالعالم من حصل على العلوم بواسطة الاستدلال العقلي، والعارف من حصل عليها بواسطة الكشف، وبذلك يشير الدعاء المعروف الوارد في تعقيبات الصلاة:

«**اللهم عرفني نفسك، فانك إن لم تعرفني نفسك لم أعرف رسولك، اللهم عرفني رسولك فانك إن لم تعرفني رسولك لم أعرف حجتك، اللهم عرفني حجتك فانك إن لم تعرفني حجتك ضللت عن ديني**».[118]

ولو كان المراد هو الادراك العقلي لانعكس الأمر، وكان مسار الانسان في تحصيل العلم بالله يمر من خلال الحجة، ثم الرسول، ثم الباري تعالى، لأننا عرفنا الله تعالى بواسطة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وعرفنا

---

(117) نهج البلاغة، الخطبة 192، عنه بحار الانوار: ج 18، ص 223، ح 61.

(118) بحار الانوار: ج 53، ص 187، ح 18.

الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)بواسطة الامام (عليه السلام)، فالمسار العلمي يكون من الامام ثم الرسول ثم الله تعالى، اما بالنسبة للمعرفة القلبية فأصل المعارف هو الله تعالى، وهدف العارف هو معرفة الحق، فإذا عرفه وانكشفت له الحقيقة يعرف حينذاك حقيقة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)ومرتبته في عالم الوجود، فإذا عرف الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، ينتقل إلى معرفة الإمام من بعده ومكانته الحقيقية عند الله تعالى لا معرفة اسمه ورسمه فانه من العلم العقلي.

مكانة الكشف لدى العقل

بالرغم من الاختلاف المذكور بين العقل والكشف، إلاّ أن العقل في الاستعمال القرآني أوسع مما نجده في كلمات العرفاء، فلا يقتصر استعمال العقل على الادراكات العقلية فحسب، بل يشمل الكشف أيضاً، أي أن القرآن الكريم يعمم العقل بما يشمل المعارف الكشفية، فيكون الكشف أحد مصادر العقل أيضاً، مضافاً للإدراك العقلي الفلسفي.

وبعبارة اُخرى، إن العقل وإن كان محدوداً بحدود معينة في التوصل إلى الحقيقة، إلاّ أنه يوصي الانسان باتخاذ اُسلوب جهاد النفس والرياضة والتقوى لنيل المعارف التي لا يتمكن من نيلها بالاستدلال والبرهان، وأساساً، فان العرفان النظري يعتمد على البرهان العقلي حيث سعى العرفاء أيضاً إلى تبيان مقاصدهم وتقريبها إلى الأذهان ودفع الشبهات عنهم وعن معارفهم بالتوسل بالاستدلال العقلي لاثبات عدم مخالفة عقائدهم ومقاصدهم للعقل والشرع.

وعلى كلّ حال لابدّ من تأييد العقل للمعارف الكشفية حتى يمكن تقبلها والاعتقاد بها، وهذا لا يتنافى مع عدم إدراك العقل بعض الحقائق الكشفية، ففرق بين قبول العقل وبين إدراكه، فالقبول مما لابدّ منه، وهذا المعنى يوضح منزلة العقل الحاكمة على الكشف، فالعقل مع قصر باعه عن نيل المعاني العرفانية، إلاّأنّ الانسان يحتاج إليه في إمضاء وتصحيح ما وصل إليه عن طريق الكشف، أي يبقى الميزان العقلي هو المعوّل في تقييم المعارف، فلو قطع العقل ببطلان بعض الكشوفات والمشاهدات لما أمكن الأخذ بها، كما هو واضح.

ولذا نجد الآيات الكريمة تؤكد على تقييم العقل واتخاذه ميزاناً للحق والباطل، والصح والخطأ، وحتى بالنسبة إلى المسائل الخارجة عن حوزة العقل كالوحي وعالم الغيب والمعراج وأمثالها فينبغي أن لا تكون مخالفة للعقل والبديهيات العقلية، فالعقل يجب أن يؤيد رسالة الوحي حتى يمكننا التصديق به.

موارد الكشف

بعد أن فرغنا من إثبات موضوعية الإدراك الروحي وحجيته وبيان ماهيته، والفرق بينه وبين الإدراك العقلي، نذكر في هذا الصدد الموارد التي تدخل في دائرة هذا اللون من الادراك، وأهمها ثلاثة:

الوحي، والإلهام، والرؤيا الصادقة.

1 ـ الوحي:

ولا شبهة في أنه من أوضح مصاديق الكشف والإدراك الروحي، إلاّ أنه لا يكون إلاّ للخواص من الناس وهم الأنبياء والمرسلين (عليهم السلام)، وهو أعلى مرتبة من الإلهام وأضيق دائرة منه، حيث أن الإلهام بدرجاته المختلفة من الضعف والقوة يشمل دائرة أوسع من الناس وأطول مدة وزماناً من الوحي، أي أنه يستمر حتى بعد انقطاع الوحي عن الخلق، كما في زماننا هذا وبعد انتهاء عصر الوحي برحيل خاتم الأنبياء (صلى الله عليه وآله وسلم).

أمّا كون الوحي أعلى درجة من الالهام، فلأنه يختص بمن وصل إلى المرحلة الأخيرة من الكمال البشري، وهي درجة الأنبياء والمرسلين (عليهم السلام)، ومن جهة أُخرى فهو أوضح من سائر الإدراكات المتقدمة وأشد يقيناً بمدركاته كما قال تعالى:

(ما كذب الفؤاد ما رأى).[119]

يقول صدر المتألهين في بيان الإدراك العقلي والروحي والفرق بينهما:

«فكذلك قد يظفر الانسان بإدراك الحقائق لقوة فكرته المتصرفة في تجريد الصور عن الغواشي والانتقال من بعضها إلى بعض، وقد تهبّ رياح الألطاف الإلهية فيكشف الحجب ويرتفع الغواشي عن عين بصيرته فيتجلّى فيها بعض ما هو مثبت في اللوح الأعلى .. فعلم أن حصول العلوم في باطن الانسان بوجوه مختلفة: فتارة يكتسب بطريق الاكتساب والتعلّم، وتارة يهجم عليه كأنه اُلقي إليه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب طلب وشوق أو لا، وهذا ينقسم أي ما يطلع على السبب المفيد له، وهو مشاهدة الملك الملهم للحقائق من قبل الله، وهو العقل الفعّال للعلوم في العقل المنفعل، أو لا يطلع على هذا الوجه، فالأول يسمى اكتساباً واستبصاراً، والثاني إلهاماً ونفثاً في الروع، والثالث وحياً يختص به الأنبياء (صلى الله عليه وآله وسلم)، والذي قبله يختص به الأولياء»[120].

وهذا التقسيم يشبه إلى حدٍّ كبير ما ذكره الغزالي في إحياء العلوم في الفرق بين علم العلماء والأولياء والأنبياء (صلى الله عليه وآله وسلم) قال:

«فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً، ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلّم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل أو إلى ما يطّلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب، والأول يسمى إلهاماً ونفثاً في الروع، والثاني وحياً وتختص به الأنبياء، والأول يختص به الأولياء والأصفياء، والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء»[121].

من هذا التحليل يمكن التمييز بين الإدراك العقلي الاكتسابي وبين الإدراك الروحي الذي ينقسم بدوره إلى قسمين:

1 ــ الالهام: وهو ما يختص به الأولياء حيث لا يعرفون مصدره.

---

(119) سورة النجم: الآية 11.

(120) الشواهد الربوبية، صدر المتألهين، ص 348 ــ 349.

(121) احياء العلوم، الغزالي، ج 3، ج 8 ــ ص32.

2 ـــ الوحي: وهو ما يختص به الأنبياء الذين يعلمون مصدره وسببه، وهو رؤيتهم لملك الوحي يلقي في قلوبهم العلوم الإلهية حسبما جاء في التقسيم المذكور أعلاه.

القرآن الكريم يستخدم مفردة الوحي في إطار أوسع بحيث يشمل هداية الله تعالى لجميع المخلوقات من الانسان والحيوان وحتى الجماد، فالوحي بالاصطلاح القرآني هو الهداية الإلهية للمخلوقات، وهذه الهداية تارة تكون عامة كما في قوله تعالى:

﴿وأوحى في كلّ سماء أمرها﴾.[122]

﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً﴾.[123]

وتارة اُخرى تكون خاصة بالانسان عن طريق الوحي للأنبياء (عليهم السلام)، وهذا هو المراد في بحثنا عن الوحي، وهو أعلا وأسمى درجة من درجات الإدراك التي يمكن أن يصل إليها الإنسان، يقول **الشهيد المطهري (رحمه الله)** في تفسير الوحي:

«بالرغم من أن ظاهرة الوحي لا تدخل مباشرة ضمن إطار الحسّ والتجربة، ولكن هذه القوة مثل سائر القوى الأُخرى يمكن معرفتها من خلال آثارها، الوحي الإلهي له تأثير عظيم وعجيب على شخص حامل الرسالة، أي شخص النبي ويجعله مبعوثاً، يعني أنه يثير في نفسه ثورة عظيمة وعميقة تكون في صالح البشرية وفي سبيل خيرهم وسعادتهم وتجعل النّبي ينظر إلى الأُمور بواقعية كاملة، ووضوح تام، وحدّية مطلقة، ولم ير التاريخ مطلقاً حدّية وجزمية كالتي لدى الأنبياء والأشخاص الذين تربّوا على أيديهم»[124].

وطبعاً لا ينال النبي هذا المقام وهذه المرتبة من الكمال الانساني إلاّ بعد رياضة نفسية وجهد جهيد، لأن فحوى الاتصال بعالم الغيب ومجمل الإدراك الروحي يعتمد على تصفية الباطن من شوائب المادة وإزالة قشور النفس الأمارة والحجب المصطنعة من الأهواء والشهوات التي تشكل بأجمعها غشاوة على عين القلب، وسدّاً أمام الروح القدسية في الانسان، فإذا زالت هذه الحجب وماتت هذه الشهوات خرجت الروح ناصعة حرّة واتصلت مباشرة مع عالم الغيب، أي عالمها الذي نزلت منه، يقول **الغزالي** في هذا الصدد:

«وحقيقة القول فيه أن القلب مستعدّ لأن تنجلي فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها، وإنما حيل بينه وبينها للأسباب الخمسة التي سبق ذكرها، فهي كالحجاب المسدلَ الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة، وتجلّي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها .. وكذلك تهبّ رياح الألطاف وتنكشف الحجب عن أعين القلب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ، ويكون ذلك تارة عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل، وتمام ارتفاع الحجاب بالموت، فبه ينكشف الغطاء، وينكشف أيضاً

---

(122) سورة فصلت: الآية 12.

(123) سورة النحل: الآية 68.

(124) مقدمة حول النظرة التكوينية الإسلامية، بحث الوحي والنبوة، ص 142.

في اليقظة حتى يرتفع الحجاب بلطف خفيٍّ من الله تعالى، فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم ..».

وبهذا، لا معنى لما قيل في تفسير الوحي أنه قوة غريزية في الانسان، إذا كان المقصود أنه في عداد الغرائز البدنية في الانسان، كما يظهر من نظرية إقبال اللاهوري في الوحي(125)، حيث ظن أن الانسان في العصر الحديث قد استغنى عن الوحي لتوسّع إدراكاته العقلية، وكلما ازداد اُفق التفكير والاعتماد على العقل ضعفت قوة الغرائز، ومن جملتها الوحي الذي يمثل قوة لهداية المجتمع الذي لم يصل إلى الحدّ الكافي من الرشد العقلي، فكما أن هداية الحيوانات في مراحلها الأولية تعتمد على الغريزة، وكلما مضت في مسيرة التكامل وقوي فيها الإدراك الحسي والخيال والفكر ضعفت قدرة الغريزة على الهداية، وحلّت محلّها قدرة الخيال والفكر، فكذلك المجتمعات البشرية على هذا الغرار، وبهذا تكون البشرية قد مرت بمرحلتين: المرحلة البدائية، وهي مرحلة الاعتماد على الوحي، والمرحلة المتأخرة، وهي مرحلة الاعتماد على العقل والاستغناء عن غريزة الوحي.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من خبط عشواء، فان البشرية في العصر الحاضر أحوج ما تكون إلى الوحي المتمثل بالقرآن الكريم، ومتى تسنى للعقل أن يقف بمفرده أمام الأهواء والشهوات؟ فما نراه من ختم النبوات بنبوة الرسول الكريم(صلى الله عليه وآله وسلم)لا يعني أن البشر لا حاجة له إلى الوحي بعد ذلك بالاعتماد على العقل، وختم الوحي لا يعني أن الانسان لا يحتاج إلى الدين، بل معناه أنه ليس بحاجة إلى دين جديد مع وجود الإسلام والقرآن.

أما قوله إن الوحي أعم من الوحي للإنسان والحيوان إنما هو غريزة، فكلامه صحيح إذا اعتبرنا الوحي الخاص بالانسان من غرائز الروح، ويشمل الإلهام أيضاً الخاص بالأولياء لا أنه من جملة الغرائز البدنية التي تتلاشى وتضمحل بزيادة القوة العقلية، لأنه قد تقدم أن الإدراك الروحي بواسطة هذه الغريزة أسمى من الإدراك العقلي بمراتب كثيرة، ولا يعقل أن يخلي الأشرف مكانه إلى الأدنى منه بحسب السير التكاملي، ونقطة الاشتباه عنده هي قياسه الوحي للانسان على الوحي لسائر المخلوقات، مع العلم بأن أحد الفروق المهمة بينهما أن الأول وهو الخاص بالانسان لا يناله الفرد إلاّ بعد رياضات عسيرة، كما تقدم في كلام الغزالي، أي أنه اكتسابي من هذه الجهة، أما الوحي العام وهو الهداية العامة للحيوانات فهو غريزة فطرية لا تحتاج إلى مؤونة وكسب كما هو واضح.

2 ـــ الإلهام :

من مسلّمات الفكر الإسلامي أن العلم لا ينحصر في طريق الفلاسفة والعلماء الظاهريين، أي عن طريق الفكر والاستدلال وتحريك الذهن، بل هناك طريق آخر يمر من خلال تزكية النفس وتهذيبها، والمتون الإسلامية متواترة في هذا المعنى كقوله (صلى الله عليه وآله وسلم):

«**من أخلص لله أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه**»(126).

وكذلك قوله (صلى الله عليه وآله وسلم):

---

(125) احياء الفكر الديني، اقبال اللاهوري، ص 144 ـــ 145.

(126) سفينة البحار، مادة خلص.

«**لولا أن الشياطين يحومون حول قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت الله**»(127).

المتصوفة والعرفاء اختاروا هذا الطريق لتحصيل المعارف والعلوم، أي عن طريق الإدراك الروحي الذي يتلخص السبيل إليه في رياضة النفس وطرد الشياطين من حريم مملكة القلب كي يتسنى اكتساب العلم عن طريق المشاهدة والكشف، أي أن جميع العلوم موجودة في أعماق الروح، وهذه العلوم هي علوم حقيقية وإدراك للمعلومات بالعلم الحضوري من دون اكتساب من الخارج، وهو ما يسمى بالعلم الافاضي أو الالهام أو العلم اللّدني نسبة إلى الآية الشريفة التي تتحدث عن العالم الذي طلب منه موسى (عليه السلام)العلم:

(**علّمناه من لدنّا علما**)(128).

وهذا اللون من العلم موجود بالقوة في جميع أفراد الانسان، إلاّ أنه بحاجة إلى جهد ورياضة لا يوفّق لها إلاّ القليل من الناس، يقول أبو حامد في طريقة الصوفية هذه:

«**فإذا عرفت هذا، فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم، وتحصيل ما صنّفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولّى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأُمور الإلهية، فليس على العبد إلاّ الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار الهمة، مع الارادة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتح الله تعالى من الرحمة**»(129).

ولا يخفى عليك ما في طريقة المتصوفة هذه من خلل وضعف، فان الإدراك الروحي أو الكشف لابدّ له من مقدمات علمية واُسس عقلية، فكما أن الإدراك العقلي يعتمد إلى حدّ كبير على الإدراك الحسي، فكذلك الإدراك الروحي يعتمد على سابقة من الإدراك العقلي، ولعل هذا هو الفارق المهم بين العرفاء والمتصوفة، حيث نرى علوم العرفاء وكلماتهم متينة وحكيمة، بينما تحتشد كلمات الصوفية وأفعالهم بالشطحات والخزعبلات، ذلك لأنهم اعتمدوا طريقاً واحداً لا يخلو من دسائس الشياطين وألاعيبهم وتمويهاتهم، فلابدّ للورود في هذا الطريق من الاستعانة بنور العقل والشرع في كل خطوة وفكرة لسلوك هذا الطريق الشائك، وليت شعري كيف يصنع المتصوفة ــ إذا اكتفوا في تحصيل العلوم بالرياضة ومجاهدة النفس ــ بالأحكام الشرعية والعلوم القرآنية والأخلاق الإسلامية؟ فهل يستغني المسلم عن الفقه بالرياضة؟ وكيف يتسنى له معرفة الحلال من الحرام، والفرائض والمحرمات الشرعية عن طريق المجاهدة؟

الامام علي (عليه السلام) يؤكد ضرورة الاستفادة من كلا الطريقين للوصول إلى الحقيقة، طريق العلوم الاكتسابية، وطريق المعرفة الباطنية كما ورد في الديوان المنسوب إليه (عليه السلام)حيث يقول:

رأيت العقل عقلين*فمطبوع ومسموع**

(127) المحجة البيضاء، ج 2، ص 125.

(128) سورة الكهف: الآية 65.

(129) احياء العلوم، المجلد 3، ج 8، ص 33.

ولا ينفع مسموع*إذا لم يك مطبوع**

كما لا تنفع الشمس*وضوء العين ممنوع**

ومن مصاديق الإلهام، أو هذا العلم الكشفي هو ما نسمعه عن التنبّؤ بالغيب لبعض المرتاضين، والإخبار عن نوايا وأسرار الآخرين بمجرد رؤيتهم، حتى الحوادث التي انقضى عليها عدة أعوام، ولا يعلم بها سوى الشخص نفسه، وذلك لأن هذا اللون من الإدراك الروحي يتجاوز المكان والزمان والأجساد، كما نجد له مثالاً في القرآن الكريم عندما يحدثنا عن إطلاع يعقوب على خبر يوسف قبل قدوم القافلة:

(قال أبوهم إنّي لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون)[130].

وكذلك إخبار العالم لموسى (عليه السلام) بما يحدث في المستقبل لليتيمين:

(أما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كتر لهما وأراد ربّك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كترهما)[131].

3 ـ الرؤيا الصادقة:

لقد أثار فرويد اهتمام المحافل العلمية بمعطيات الأحلام النفسية باعتبارها مرآة لعالم اللاشعور في الانسان حيث يعجز الفرد عن إظهار كوامنه وميوله ورغباته تحت وطأة الضغوط الاجتماعية والدينية، فتقوم الأحلام بعملية التنفيس لاستعادة التوازن النفسي والتخلص من الرغبات الدفينة الممنوعة شرعاً وعرفاً.

ولا تقتصر هذه الفائدة على الممنوعات الجنسية، كما ظنّ فرويد، بل تشمل سائر الرغبات الممنوعة الأُخرى من العدوان على الغير والرغبة في الانتقام أو الرغبة في مقام اجتماعي أو ثروة طائلة وما شاكل ذلك، حيث تظهر في المنام للتعبير عن وجودها بعد ما حرمت من الظهور على مسرح الواقع.

إلاّ أن جميع علماء النفس وسائر المفكرين الماديين عجزوا حتى الآن عن تفسير بعض المنامات التي تخبر بأحداث في المستقبل، ويتفق أن تحدث، كما شوهدت في الرؤيا، بينما نجد تفسيرها واضحاً من خلال ما تقدم من ماهية الروح والإدراك الروحي، حيث يقسم العلماء المسلمون الرؤيا إلى ثلاثة أقسام:

1 ـــ أضغاث أحلام، وهي المنامات التي لا معنى لها وتنشأ من غلبة قوة الخيال والوهم، كما في أغلب حالات الرؤيا.

2 ـــ الرؤيا الشيطانية: وهي الرؤيا التي تثير في نفس الفرد سلوكاً منحرفاً، أو تثير متاعب للانسان المؤمن، كما ورد في القرآن الكريم في حديث عن غزوة بدر:

(إذْ يُغشّيكُم النّعاسُ أَمَنةً منهُ، وَيُنزّل عَلَيكُم مِنَ السّماءِ ماءً لِيطُهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبْ عَنْكُم رِجْزَ الشّيطان)[132].

---

(130) سورة يوسف: الآية 94.

(131) سورة الكهف: الآية 82.

(132) سورة الانفال: الآية 11.

3 ــ الرؤيا الرحمانية: وهي الرؤيا الصادقة حيث ينكشف للروح بعض الأخطار التي تهدد الفرد في المستقبل ليتجنّبها، أو تحوي على بعض البشائر للفرد، وهذا النوع من الرؤيا يحدث مرآت عديدة لكل إنسان في حياته إلاّ أننا مع الأسف نجهل تعبيرها بالصورة الصحيحة، فنظنها من أضغاث الأحلام، في حين أن بعض هذه الأحلام قد تكون مصيرية للفرد إذا عرف تأويلها، كما في رؤيا ملك مصر، والتي فسّرها له يوسف (عليه السلام)وانقذ بها مصر من مجاعة مؤكدة وموت محتوم:

(وَقالَ المَلِكُ إنّي أرى سَبْعَ بَقَرات سِمان يَأكُلْهنَّ سَبْعُ عِجافٌ وَسَبعُ سُنبلات خُضْر واُخَرَ يابِسات ... قالَ تَزْرَعونَ سَبْعَ سَنينَ دَأباً فَما حَصَدتّم فَذَروهُ في سُنبلهِ إلاّ قَليلاً مِمّا تَأكُلون ..)(133).

ويحدثنا القرآن الكريم عن بعض المنامات الصادقة كرؤيا يوسف (عليه السلام) ورؤيا السجينين اللذين كانا مع يوسف، ورؤيا النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) للشجرة الملعونة وفسّرها بتسلّط بني اُمية على رقاب المسلمين.

وقد ورد في الحديث الشريف عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم):

«الّرؤيا الصّالحة جُزَءُ مِن سَبعينَ جُزءً مِن النّبوة»(134).

وكذلك ورد التعبير عنها بالمبشرات، فعنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال:

«لَم يَبقَ مِن النّبوة إلاّ الُمبشّرات، قالوا: ومَا المبشّرات؟ قال (صلى الله عليه وآله وسلم): الرّؤيا الصّالحة»(135).

وكذلك ورد هذا التقسيم الثلاثي في الأحاديث الشريفة أيضاً، فعن الإمام الصادق (عليه السلام)أنه قال:

«الرّؤيا على ثَلاثة وجُوه: بَشارة من الله للمؤمن، وتحذيرٌ من الشّيطان، وأضغاث أحْلام»(136).

والكلام في الأحلام وأسبابها كثير، وقد فصّل لها العلماء كتباً وأبحاثاً كثيرة، وإنما المهم في موضوعنا هو الرؤيا الصادقة وإثبات موضوعيتها ومشروعيتها من خلال ما استعرضناه من الآيات والروايات الشريفة، وأنها أحد مصاديق الالهام والكشف وإدراك الروح لعالم الغيب بعد زوال الحجب النفسية وخمود الأهواء في حالة النوم، فتتصل الروح المقدسة في الانسان بعالم ما وراء الطبيعة والذي تتسع دائرته للماضي والمستقبل ولا يحدّه مكان من الأمكنة، أي أنه عالم فوق الزمان والمكان، كما ورد هذا المعنى في الحديث الشريف عن اتصال الروح بعالم الحقائق الغيبية في المنام، حيث ورد عن الامام الباقر (عليه السلام) أنه قال:

«إنّ العباد إذا ناموا خَرَجت أرواحُهم إلى السّماء، فما رأت الرّوح في السّماء فَهو الحقّ، وَمَا رأتْ في الهَواء فهو الأضغاث»(137).

وإلى هذا المعنى ذهب جلّ علماء الإسلام ومحقيقيهم في أمر الرؤيا الصادقة، يقول ابن سينا:

---

(133) سورة يوسف: الآيات 43 ــ 49.

(134) بحار الأنوار، ج 61، ص 192.

(135) بحار الأنوار، ج 61، ص 177.

(136) بحار الأنوار، ج 61، ص 180.

(137) بحار الأنوار، ج 61، ص 31.

«إن معاني جميع الأُمور الكائنة في العالم، مما سلف ومما حضر ومما يريد أن يكون، موجودة في علم الباري والملائكة العقلية من جهة .. وان الأنفس البشرية أشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للأجسام المحسوسة، وليس هناك احتجاب ولا بخل، إنما الحجاب للقوابل، إما لانغمارها في الأجسام، وإما لتدنسها بالأُمور الجاذبة إلى الجنبة السافلة، وإذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الأفعال حصل لها مطالعة لما تمّ. فيكون أولى ما تستثبته ما يتصل بذلك الانسان أو بذويه أو ببلده أو باقليمه، فلذلك أكثر الأحلام التي تذكر تختص بالانسان الذي حلم بها وبمن يليه، ومن كانت همته المعقولات لاحت له، ومن كانت همته مصالح الناس رآها واهتدى إليها، وكذلك على هذا القياس ...

ولذلك أيضاً إنما يصح من الرؤيا في أكثر الأمر ما كان في وقت السحر، لأن الخواطر كلها تكون في هذا الوقت ساكنة، وحركات الأشباح تكون قد هدأت .. ويجب إن يعلم أن أصح الناس أحلاماً أعدلهم أمزجة .. وأصحهم من اعتاد الصدق، فان عادة الكذب والانكار الفاسدة تجعل الخيال ردي الحركات غير مطاوع لتسديد النطق»(138).

العوامل المنتجة للإدراك الروحي:

1 ــ التفكر الباطني:

بالرغم من أن الرياضة وجهاد النفس يعتبر المحور الأساس لكل المعارف والمكاشفات لدى العرفاء والمتصوفة، إلاّ أن الرياضة بدورها تعتمد على استخدام الفكر السليم لمعرفة الأُسلوب الصحيح للرياضة والطريقة المشروعة لجهاد النفس، لأن النفس الأمارة كثيراً ما تتقنع بقناع النفس الحقيقية، فبدلاً من توجيه الضربة إلى النفس المجازية وهي التي أمرنا بمحاربتها، يشتبه الأمر على السالك طريق الحق فيوجه الضربة إلى النفس الحقيقية وهو يتصور أنه بهذا العمل يتقرب إلى الله تعالى، كما نرى في أفعال المتصوفة، فمثلاً نجد أن كرامة المؤمن وعزّته من الأُمور المقدسة في الشريعة الإسلامية والقرآن الكريم يصرح بذلك:

(ولله العزة ولرسوله والمؤمنين)(139)

وما ورد في الحديث أيضاً:

«لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه».(140)

ومع ذلك فانّ سيرة المتصوفة بعكس هذا الاتجاه، فاذلال النفس وإهانتها أمام الآخرين بالتسول ولبس الملابس القذرة والحقيرة، وتقبّل الاهانات، أو التظاهر بالفسق دفعاً لمدح الناس وحسن الظن بهم، من الأُمور المتعارفة عند المتصوفة، وغايتهم في ذلك هو محاربة النفس، في حين أنهم بهذه الأعمال يحاربون النفس الحقيقية بدل الوهمية، فلابدّ من تفكّر عميق للتمييز بين النفس الوهمية والحقيقية ومعرفة رغبات وميول كل واحدة منهما قبل البدء بعملية الجهاد الأكبر.

---

(138) كتاب النفس من كتاب الشفاء، ابن سينا، ص 247 ــ 249.

(139) المنافقون: الآية 8.

(140) المجلسي ــ بحار الانوار: ج 100، ص 93، ح 91.

ثم لابدّ من معرفة الأُسلوب المشروع للرياضة، فليست كل رياضة جائزة حتى لو استلزمت الاضرار بالجسد أو بالأهل، والأشخاص المرتبطين بالشخص، فمثلاً يحرم صوم الوصال، وهو أن يصوم الانسان يومين أو ثلاثة دون إفطار في البين، وكذلك يحرم صوم السكوت، أو إلحاق الأذى بالآخرين، كأن يكفّ عن مقاربة زوجته، أو ملاطفة أولاده، أو لا يجيب على أسئلة الطرف المقابل رياضة لنفسه، في حين أنه يلحق الضرر بنفسه الحقيقية أكثر مما ينفعها.

وعلى كل حال، لابدّ من الحيطة والحذر ومطالعة ما مرّ من بيان ماهية النفس الوهمية والحقيقية قبل الشروع في أي عمل من الأعمال.

2 ـ الرياضة:

يقول ابن سينا في أهمية الرياضة وكيفيتها لمن سلك طريق الكشف والإدراك الروحي:

«ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض:

الأول: تنحية ما دون الحق عن مستنّ الايثار.

والثاني: تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، لينجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي.

الثالث: تلطيف السرّ، للتنبيه.

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي، والثاني يعين عليه عدة أشياء، العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد.

وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة».

الخواجة نصير الدين الطوسي يذكر أن الرياضة لغة بمعنى ترويض الخيل ومنعها عن التحرك بحرية وتعويدها أن تتحرك وفق إرادة المعلّم لها أو صاحبها، وبما أن القوة الحيوانية في الإنسان هي مبدأ الأفعال الحيوانية، فلو لم تخضع للقوة العاقلة ويكون خضوعها لها ملكة في الإنسان لأصبح حاله حال الحيوانات غير المعلّمة وتستولي عليه قوة الوهم والشهوة والغضب، فتجره إلى اشباع مرادها بعيداً عن التعقل، بل إن القوة الحيوانية تسخر القوة العاقلة لخدمتها وتجبرها على السير تبعاً لميولها ورغباتها.

والرياضة تعني تسخير القوة الحيوانية للعقل أو تسخير النفس الأمارة للنفس المطمئنة حسب تعبير ابن سينا، وترك ما اعتادت عليه النفس من الانشغال بالملذات الجسدية واتباع القوة الشهوية والغضبية، وهذا مما لا ريب فيه، ولا يخالجه أدنى شك في أنه الطريق الوحيد للوصول إلى مرتبة الإدراك الروحي العرفاني، إلاّ أن الخلاف في إمكان ذلك، حيث ذكر بعض العلماء استحالة ترويض النفس لأنها مفطورة على الملذات والشهوات، وقال آخرون بامكان ذلك وغلبة قوة الشهوة والغضب بقوة العقل.

والتحقيق ما ذكرناه في الحلقة السابقة من أن الأمر بالسوء شيء ذاتي للنفس الوهمية أي الأنا الفردية، فليس الغرض قتل قوة الشهوة والغضب في نفس الانسان، بل إخراجها من سلطة الأنا وجعلها تحت تصرف العقل، وعند ذلك تموت الأنا ويكون الانسان عبداً مسيّراً للعقل والشرع، يقول أبو سعيد أبو الخير: «اذبح النفس وإلاّ فلا تشتغل بترهات الصوفية» ويقول أيضاً «الإسلام أن يموت عنك نفسك»[141].

أما الهدف من الرياضة فيضع ابن سينا ــ كما مرّ ــ لذلك ثلاثة أهداف:

1 ــ إزالة غير الحق.

2 ــ تطويع النفس الأمارة للمطمئنة.

3 ــ تلطيف السرّ.

فالعرفاء يرون في كل ما يشغل الانسان عن طريق الحق مانعاً وسراً يجب إزالته عن طريق السالك، ولذا نجدهم يهتمون في مجاهدتهم ورياضتهم في توجيه النفس دائماً إلى الحق والانقطاع إليه حتى يكون ذلك ملكة وعادة للإنسان، والذي يعين السالك في هذا الطريق الزهد في الدنيا وزخارفها; لأن حب الدنيا والآخرة لا يجتمعان في قلب الانسان، فلابدّ من الاعراض الحقيقي عنها حتى في الميول الباطنية وخاصة حب الجاه والمنزلة الاجتماعية.

أما تطويع النفس الأمارة فلا يكاد يتم بأداء الواجبات والامتناع عن المحرمات فحسب، فالشريعة المقدسة سمحاء في هذا المجال، فلابدّ من إضافة المستحبات والامتناع عن المكروهات أيضاً ليتم للإنسان إماتة النفس الأمارة، وقد سئل أحد العرفاء عن السبب في قصور أغلبية المؤمنين عن بلوغ مراتب الكمال العرفاني، فقال: لأنكم قسمتم الأحكام إلى خمسة أقسام: واجب ومستحب ومباح ومكروه وحرام، أما نحن فليس عندنا سوى الواجب والحرام، أي المستحب داخل في الواجب والمكروه داخل في الحرام ولا شيء بعنوان المباح، لأن كل شيء فيه جانب من الرجحان حتماً.

وممّا يساعد على تطويع النفس أيضاً حسب ما ذكر ابن سينا هو العبادة مع التفكر وحضور القلب، وقد أورد علماء الأخلاق والفقهاء أدلة كثيرة على ضرورة حضور القلب في العبادة وأنها شرط القبول، كما ذكر هذا المعنى القرآن الكريم في قوله تعالى:

(فَوَيلٌ لِلمُصَلّين * الّذينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُون)[142].

وقد ورد في الحديث الشريف:

«لا ينظر الله إلى صلاة لا يحضر الرجل فيها قلبه مع بدنه»[143].

أما الهدف الثالث للرياضة وهو تلطيف السر بسماع الألحان المناسبة ورؤية الوجوه المليحة أي العشق المجازي، ففيه كلام طويل، وقد تقدم في بحث العواطف ــ في الحلقة السابقة ــ ذكر العشق للجمال بما فيه الكفاية.

---

(141) أسرار التوحيد، ص 298.

(142) سورة الماعون: الآية 5 ــ 6.

(143) احياء العلوم، ج 1، ص 110.

3 ـ سماع الألحان الجميلة:

وهذا الموضوع محل خلاف شديد بين المتصوفة والفقهاء، حيث يذهب المتصوفة والعرفاء إلى ضرورته، ويرى الفقهاء وخاصة الشيعة منهم حرمته بصورة عامة.

الخواجة نصير الدين الطوسي يذهب مذهب العرفاء في ذلك ويقول بأن سماع الألحان يساعد على تطويع النفس الأمارة للمطمئنة لجهتين: أحدهما جهة ذاتية، والأُخرى عرضية، أما ما كان بالذات فانّ النفس ترغب في الألحان بالذات، وتستحسن الأصوات المنسّقة والمرتبة بنظم جميل، حتى انها تذهل أحياناً عن التصرف في البدن لدى سماعها لحناً جميلاً، وبذلك يتم تسخير القوى الحيوانية في البدن تحت سيطرة الألحان هذه، وأما ما كان بالعرض، فان الألحان الجميلة المقرونة مع نصائح ومفاهيم إنسانية رفيعة وسامية وبواسطة الألحان يتم تزريق النفس بها وجلب رضاها وقبولها بها، كي ترغب فيها وتؤدي إلى تنبهها من الغفلة وبعث الهمة فيها.

ومن جملة فوائد سماع الألحان أن النفس تملّ من الرياضة والمجاهدة، وقد تعاند صاحبها وتفلت من القيود الكثيرة الموضوعة عليها، فبامكان الألحان تلطيف الأجواء وإزالة حالة النفور للنفس لكلّ ما هو شرعي وتكاملي بضميمة الأشعار المهيجة والمشوقة.

أمّا ما تمسك به الفقهاء من حرمة الألحان فإنما هو لأجل الأغراض والمفاسد الثانوية المترتبة عليها، وإلاّ فلا أحد يقول بحرمتها الذاتية، يقول الشيخ الأنصاري(قدس سره) في كتاب المكاسب:

«فالمحصل من الأدلة المتقدّمة حرمة الصوت المرجّع فيه على سبيل اللهو فانّ اللهو كما يكون بآلة من غير صوت كضرب الاوتار ونحوه وبالصوت في الآلة كالمزمار والقصب و نحو هما، فقد يكون بالصوت المجرّد، فكل صوت يكون لهواً بكيفيّته ومعدوداً من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام، وإن فرض أنه ليس بغناء، وكل ما لا يعدّ لهواً فليس بحرام وإن فرض صدق الغناء عليه فرضاً غير محقق، لعدم الدليل على حرمة الغناء إلاّ من حيث كونه باطلاً ولهواً ولغواً وزوراً».[144]

أما الاخبار فهي متنوعة، والبحث متروك للفقهاء، وإنما رأينا الاشارة إلى أن رأي العرفاء والصوفية في الغناء ليس خلافاً للمسلمات الفقهية، يقول الشهيد الثاني(قدس سره) في المسالك:

«ذهب جماعة من الأصحاب منهم العلامة في التذكرة إلى تحريم الغناء مطلقاً استناداً إلى أخبار مطلقة، ووجوب الجمع بينها وبين ما دلّ على الجواز هنا من الأخبار الصحيحة متعيّن حذراً من إطراح المقيد»،[145]

ولذا في الموارد التي تكون خالية من المفسدة، أو تكون متضمنة لمصلحة شرعية وعقلية من قبيل معالجة المرضى وتوجيه النفس إلى العالم الأعلى والذي يثير فيها الرغبة في الكمال الأُخروي لا ينبغي الحكم بالتحريم المطلق، كما ذكرنا من سبب تحريم الغناء.

وأجمل من ذكر كيفية السماع من الصوفية الشيخ أبو طالب المكي في كتاب قوت القلوب، قال:

---

(144) المكاسب، ص 37 (حجري)، المسألة الثالثة عشرة في الغناء.

(145) مسالك الافهام، ج 1، ص 166، كتاب التجارة.

«في السماع حرام وحلال وشبهة، فمن سمعه بنفس بمشاهدة هوىً وشهوة فهو حرام، ومن سمعه بمعقوله على صفة مباح من جاريته وزوجته كان شبهة لدخول اللهو فيه، وفعل هذا بعض السلف من التابعين، ومن سمعه بقلب بمشاهدة معان تدل على الدليل وتشهده طرقات الجليل، وهذا مباح ولا يصح إلاّ لأهله ممن كان له نصيب منه».

ويقول ذو النون المصري: «السماع وارد حق، جاء يزعج القلوب إلى الحق، فمن أصغى إليه بحقّ تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق» ولذا ذهب أبو علي الدقاق إلى تحريم السماع على العوام، لأن سماعهم له يكون على أساس النفس الأمارة، أما من كان من أصحاب المعرفة والقلوب النيّرة فيستحب لهم ذلك، وبذلك يكون الأساس في السماع الإخلاص في النية والتخلص من وساوس النفس الأمارة.

4 ـ العشق العفيف:

وقد مر ذكره في بحث العواطف.

5 ـ إتخاذ المرشد:

ويوجبه أكثر المتصوفة وأرباب السلوك، وفي ذلك يقول بحر العلوم في رسالة السير والسلوك:

«وما ذكر من توقف السلوك على وجود الشيخ هو أن السلوك لا يحصل بدون متابعة الاستاذ أو الشيخ، وهذا الأمر وان كان صحيحاً، ولكن هناك مرحلة أعلى منه وهي مرافقة ومتابعة الاستاذ الخاص (أي النبي) في جميع المراحل، بينما متابعة الاستاذ العام (أي المرشد) ضروري في بداية السلوك.»

والتحقيق عدم لزوم المرشد حتماً وإن كان فيه فائدة عظيمة، إلاّ أنه إذا لم يعثر الانسان على مرشد له فيكفيه ما ورد في القرآن والسنّة الشريفة من الأعمال والرياضات الشرعية، والله عزوجل تعهد بهدايته وإرشاده.

(والّذينَ جاهَدوا فِينا لَنَهدِيَنّهُمْ سُبُلَنا).[146]

وكما في المرشد من الفوائد الجليلة فانه لا يخلو من المخاطر أيضاً، وخاصة مع كثرة المرشدين الدجّالين والمنافقين الذين يطلبون من الأتباع كشرط أولي إتباعهم إتباعاً أعمى، مع ما يرون منهم من خلاف الشرع والوجدان، إلاّ أنهم يخوفون مريديهم بأن تحبط أعمالهم مع أدنى شك في المراد والمرشد.

كلام السيّد بحر العلوم في مراتب السلوك:

وللسيّد بحر العلوم كلام نافع في بيان مراتب السلوك عدّها الى خمس وعشرين مرتبة نذكرها باختصار لما لها من كثير فائدة:

1 ـ ترك العادات والرسوم والتعارفات المتداولة المانعة من السفر إلى اللّه، كما في قوله تعالى:

(ولا يخافون في اللّه لومة لائم)[147].

---

(146) سورة العنكبوت: الآية 69.

(147) سورة المائدة: الآية 45.

وهذه هي التوبة التي هي أوّل مرحلة من مراحل الجهاد الأكبر، وأما التوبة من الذنوب فهي لازمة للسالك وغيره.

2 ــ العزم.

3 ــ الرفق والمداراة: لأنّ النفس لا تتحمّل الحمل الثقيل دفعة واحدة، ويمكن أن تصاب بالانزجار والملل، وفي الحديث عن الامام الباقر(عليه السلام):

«**إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ولا تبغض الى نفسك عبادة ربّك...**»[148].

4 ــ الوفاء.

5 ــ الثبات والدوام: لأنّ قليل العمل المداوم عليه أفضل من الكثير المنقطع، كما ورد في الحديث عن الامام الباقر(عليه السلام):

«**أحبّ الاعمال إلى اللّه ما داوم عليه العبد وان قلّ**»[149].

6 ــ المراقبة: وهي عبارة عن التوجة الدائم وفي جميع الاحوال إلى ما عاهد عليه نفسه.

7 ــ المحاسبة: كما ورد في الحديث عن الامام الكاظم(عليه السلام):

«**ليس منّا من لم يحاسب نفسه كل يوم، فإن عمل حسناً استزاد وإن عمل سيئاً استغفر اللّه منه وتاب**»[150].

8 ــ المؤاخذة: وهي أن يلوم نفسه بعد ارتكاب المخالفة وتقريعها وتأديبها.

9 ــ المسارعة، بمقتضى الأمر في الآية الشريفة: (**وسارعوا..**).

10 ــ الشوق: وهو أن يتعلق قلبه باللّه ورسوله(صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمّة الطاهرين(عليهم السلام)ويمتليء من حبّهم، والحبّ للّه ينبغي أن يسري إلى مخلوقاته فيحبّها جميعاً حتى الحيوانات.

11 ــ التأدب: في مقابل الخالق جلّوعلا ورسوله(صلى الله عليه وآله وسلم) وخلفائه الطاهرين(عليهم السلام).

12 ــ النية: وهي عبارة عن اخلاص النية والقصد في سيرة وحركته وجميع أعماله للّه تعالى، وقطع الطمع في الاغراض الدنيوية بل حتى الأُخروية، ويغض النظر عن الوصول وعدم الوصول أيضاً.

13 ــ الصمت: كما ورد عن الإمام الباقر(عليه السلام): «**إنّما شيعتنا الخرس**»

13 ــ الجوع وقلّة الأكل: لقول الامام الصادق(عليه السلام): «**الجوع ادام المؤمن وغذاء الروح وطعام القلب**»

15 ــ الخلوة: كما ورد عن الإمام الصادق(عليه السلام):

---

(148) المجازات النبوّية، السيد الرضي.

(149) المجلسي ــ بحار الانوار: ج15، ص174 عن الكافي.

(150) الكليني ــ اصول الكافي: ج2، ص435.

«ما من نبيّ ولا وصيّ إلاّ اختار «العزلة» هي في زمانه إما في ابتدائه أو انتهائه»

وهي على قسمين: عامّة وخاصّة، العامة وتسمّى العزلة عبارة عن اعتزال أهل الدنيا ولا سيما الاطفال والنسوان والعوام والفسقة من الناس، والخاصّة هي الوحدة واتخاذ غرفة صغيرة للعبادة والذكر.

16 ــ السهر: بمقدار ما يطيق لقوله تعالى: (**قليلاً من الليل ما يهجعون**).

17 ــ الدوام على الطهارة.

18 ــ المبالغة في التضرع والذلة والمسكنة امام ربّ العزة.

19 ــ الاحتراز من المشتهيات بقدر الاستطاعة.

20 ــ كتمان السرّ: كما ورد في الحديث: «**واستعينوا على حوائجكم بالكتمان**».

21 ــ الشيخ والاستاذ: وهو على شكلين: خاص وعام، أمّا الخاص فهم المنصوص عليهم كالانبياء وخلفائهم، وأمّا العام فهم العلماء والمرشدون لقوله تعالى:

(**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**)[151].

22 ــ الأوراد: وهي عبارة عن اذكار واوراد كلامية مفتحة للابواب ومعينة للسالك في المهمات، ومن شرائطها اذن الاستاذ.

23 ــ نفي الخواطر: وهو عبارة عن صمت القلب والتسلط على الفكر، وهو أعظم مطهرات السرّ ومنتج لكثير من المعارف الحقة، وهو عقبة كؤود، فالسالك لابدّ أن يكون هنا كالجبال الرواسي ولا يتساهل في محقرات الخواطر.

24 ــ التفكر.

25 الذكر.

---

(151) سورة النحل، الآية 43.

الفصل الخامس

الإدراك النفسي

الإدراك النفسي

تمّ إستعراض ثلاثة أنواع للإدراك البشري في المدرسة الإسلامية النفسانية، وهي: الإدراك الحسّي والعقلي والروحي وخرجنا إلى نتيجة مهمّة، وهي أنّ المدرسة الإسلامية تستوعب جميع هذه الأنواع من روافد الإدراكات وتقرّر صحّتها وموضوعيتها في مقابل صياغات فلسفية اُخرى تنظر إلى القضية من حيث الاستغراق في بعد واحد من أبعادها كالمدرسة الحسية لبعض فلاسفة الغرب أمثال هيوم وسبنسر وغيرهما من الذين ذهبوا إلى أنّ الحسّ والإدراك الحسّي هو المصدر الوحيد للمعرفة، دون الأخذ بنظر الإعتبار قصور أدواته في تقصي المشكلات الفكرية، ومثلها المدرسة العقلية لبعض أساطين الفلسفة أمثال افلاطون وديكارت الذين ذهبوا إلى أنّ العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، غاية الأمر أنّ مدركات الحسّ لها حجيّتها العملية لا العلمية كما يقول ديكارت، أي انّها تفيدنا في مقام العمل لا لإثبات الحقائق ..

وفي المقابل هؤلاء وقفت مدرسة العرفان والتصوّف وأكّدت على بطلان مدركات الحسّ والعقل وإثبات الحجيّة لمدركات القلب فقط، ولهذه المدرسة رجال كثيرون في الشرق الإسلامي، ومن الغربيين «برجسون» أيضاً.

والمنهج في كلّ واحدة من هذه المدارس الثلاث مختلف، فالعرفاء من أصحاب «الإدراك الروحي» ينطلقون في موقفهم الفكري من الادراك من موقع التزكية والتهذيب والرياضة النفسية، أي الطريق الذي يعتمدونه للوصول إلى الحقائق الروحية والقلبية هو تزكية القلب من الأهواء الدنيوية ونوازع المادّة، والمدرسة العقلية تعتمد على توفّر البديهيات الأوّلية في ذات العقل كأساس لبقيّة المعارف النظرية المكتسبة التي يراد استجلاء صحّتها من خطئها، والمدرسة الحسيّة تعتمد في معارفها على التجربة والإستقراء.

وبالنسبة إلى مدرسة العرفان الإسلامية بالخصوص لا تعتبر التزكية أو رياضة النفس مجرّد عامل مزيل ومطهّر للقلب عن شوائب المادّة فقط لكي يرى الحقائق بصورة أوضح، بل أنّ التزكية مضافاً إلى ذلك تعتبر عاملاً إيجابياً على الإستزادة من العلوم والمعارف الحقّة، كما في قوله تعالى:

(واتّقوا الله ويعلمكم الله)[152].

وعلى أيّة حال، ففي هذا الفصل نستعرض إدراكاً من نوع آخر رغم أنّ دائرة إدراك الحقائق والمعارف تكاد تقتصر في روافدها المعرفية على الإدراكات الثلاثة المتقدّمة، إلاّ أنّ هذا الإدراك الرابع ــ أي الإدراك النفسي ــ له تمام الأثر في مجمل إدراكاتنا ويتدخّل في سائر الإدراكات والعلوم الحسيّة والعقلية والروحية ويصبغها بصبغته وقلّما يسلم الوعي الذي يرصد الواقع الموضوعي من تدخلّه ونفوذه، والواقع انّه هو السبب في جميع الإختلافات والتناقضات الفكرية والعقائدية بين أفراد البشر.

---

(152)

ومن ذلك نفهم لماذا لم يعتبر الحكماء الإسلاميون وعلماء النفس الإدراك النفسي من جملة الإدراكات المعرفية للإنسان، لأنّهم اعتمدوا في دراساتهم على ذلك الإدراك الذي يوصل الإنسان إلى الواقع ويكشف له الحقيقة فقط، ولكن هذا لا يعني أنّ النفس ليس لها حصّة مستقلّة من الإدراك، وإلاّ لاتّفق جميع البشر في معارفهم وعقائدهم كما في اتّفاقهم تقريباً على المدركات الحسّية والعقلية في العلوم الطبيعية، وسيتّضح المراد من الإدراك النفسي بعد ذكر بعض المقدّمات.

موضوع الإدراك النفسي

إنّ من جملة اختلاف الإنسان عن الحيوان هو في نظرته إلى الأشياء الخارجية بمنظارين، بينما يكتفي الحيوان بالنظرة الأُولى فقط، وتوضيح ذلك أنّ الحيوان عندما يرى طعاماً، فانّه ينجذب نحوه بالغريزة دون أن تكون له القدرة على تفسير وتحليل هذه النظرة من قبيل هل هذا الطعام حلال أو حرام مثلاً؟ ولكن نظرنا نحو الأشياء لا يخلو من نظرة ثانية نحكم بها على الشيء المنظور، وهذا هو ما تقدّم في المؤثّرات على الإدراك الحسّي من سبب الإختلاف في المدركات، فأنت لا ترى أفراد المجتمع بنظرة واحدة وتكتفي برؤيتهم أشخاصاً ذو أشكال وأسماء وأعمال مختلفة، بل تراهم أيضاً من خلال نسبتهم إليك، فبعض أقارب وأصدقاء وآخرون أعداء وأجانب، ويتّبع ذلك حكم نفسي خاص لكلّ واحد منهم، ومن هنا يتولّد إختلاف النظر نحو الشيء الواحد، وإلاّ فالنظرة الأُولى لا يختلف فيها إثنان.

فمثلاً أنت ترى إبنك أو أخاك بنظرة خاصّة لا يراها غيرك، ولا يقتصر الحال على الإنتساب للذات، بل تختلف النظرة الثانية باختلاف المعتقدات وأشكال الثقافة فأنت ترى في الصهيونية والإستعمار كأعداء للبشرية مثلاً، أو ترى زيد من الناس عالماً وفاضلاً ولكن قد لا يراه غيرك كذلك، بل قد يراه البعض محتالاً ومرائياً، بينما المنظور شيء واحد، وهكذا الكلام في النظر إلى الأحداث والوقائع التاريخية والإجتماعية، فالمسلم يرى في المسجد والصلاة والحجّ والقرآن والمشاهد المشرّفة ما لا يراه غير المسلم إذا نظر إليها مع أنّ الشيء المنظور واحد، وما ذلك إلاّ لاختلاف النفسيات بتبع اختلاف العقائد.

وفي هذا الفصل نسعى إلى تسليط الاضواء على هذا اللون من الإدراك وأسباب الإختلاف في النظرة الثانية التي هي موضوع الادراك النفسي، وكيف السبيل إلى تفادي الوقوع في الخطأ وتجنّب الإنحراف في الإدراك النفسي، والعوامل المؤثّرة فيه، وما هو معيار الصح والخطأ في هذا اللون من الإدراك؟ وهل يمكن الوصول إلى الحقيقة بواسطته، أم أنّه إدراك نسبي يختلف باختلاف الأفراد والظروف الزمانية والمكانية؟ وغير ذلك من الأسئلة وعلامات الإستفهام التي سنحاول الإجابة عليها في هذا الفصل.

الخطأ في الإدراك النفسي

الإدراكات بجميع أشكالها تتعرّض إلى الخطأ، ولكن الإنسان يدرك خطأه بشكل أو بآخر ويبقى الخط العام هو الصحيح، والإشتباه والخطأ حالة استثنائية كما في السراب الذي يظنّه الرائي ماءً، أو رؤية الشعلة المتحركة كخط مضيء كالشهب مثلاً، وهكذا الكلام في الإدراك العقلي والروحي، إلاّ انّه في الإدراك النفسي يمثّل الخطأ ظاهرة عامة يكاد يكون هو الأصل وإصابة الواقع بمنزلة استثناء كما سنرى.

مضافاً إلى أنّ الخطأ في الحواس مثلاً يتزامن عادةً مع علم الشخص بخطأ الحواس، فعندما ترى العصا في الماء مكسورة تعلم أنّ العصا سليمة وما ذلك إلاّلإنعكاس النور واختلافه في السطوح، أو ترى الشمس أصغر من راحة اليد وأنت تعلم بعظم حجمها .. وأمّا الخطأ النفسي فليست كذلك، لأنّ النفس بإمكانها التأثير في العقل وتوظيف أدواته لصالحها، فلا يهتمّ لإصلاح الخلل فحسب، بل يسعى لتوكيد وتصحيح اشتباه النفس، كما في استدلال إبليس على عدم السجود بأنّه أفضل من آدم وانّه مخلوق من نار وآدم من طين، وكذلك استدلالات علماء المذاهب والأديان على أحقيّة أديانهم بمختلف الأدلّة، ونحن نعلم أنّ الحقّ واحد لا أكثر، وخاصّة في الموارد المتناقضة والمواقف المتضاربة.

وهناك شيء آخر وهو الأهمّ، انّ خطأ الإدراك النفسي يسري إلى سائر الإدراكات ويفسدها، فترى موضوعاً واحداً وعدّة مواقف متناقضة من قبل الناس، فالألمان في عصر النازية كانوا يقدّسون هيتلر ولا يملّون من النظر إليه والحديث عنه، وفي نفس الوقت نجد الشعوب الاوربية المقهورة كالفرنسيين لا يطيقون النظر إلى صورته، وهكذا الحال في الضرّة مثلاً فلا تكاد تطيق النظر إلى ضرّتها حتّى لو كانت أجمل النساء، والأمثلة كثيرة على قدرة الإدراك النفسي في تغيير الموضوع الخارجي بالنسبة للحاسّة أو للعقل.

النسبية في الإدراك النفسي

ولا يصحّ القول بأنّ جميع الإدراكات النفسية بين الناس على اختلافها خطأ وزيغ عن الصواب، لأنّ الكثير من الإدراكات النفسية نسبية وتتغيّر بتغيّر الأفراد والظروف، بخلاف الإدراك الحسّي مثلاً، حيث نعلم أنّ الواقع الموضوعي واحد، فإمّا أن يطابقه الإدراك الحسّي فهو الصحيح، أو لا يطابقه وهو الخطأ، فإذا كان لمعان الافق من بعيد ماءً في الواقع فهو مصيب في إدراكه وإلاّ فلا، أو إذا كان يعتقد بأنّ الأرض تدور حول الشمس، فإذا قام الدليل العقلي على ذلك فهو مصيب، وإلاّ فلا، وكذلك الكلام في الكشف الروحي في ما لو طابق الواقع أو لم يطابقه، ولا يمكن أن يختلف في هذه الإدراكات شخصان ويكون كلّ منهما مصيباً.

وليس الحال كذلك في الإدراك النفسي، إذ أنّ الكثير من الناس مصيبون في إدراكهم رغم اختلافهم، لأنّ القاعدة التي تحكم هذه الدائرة ترتبط بذات الفرد وليس بالواقع الموضوعي، ففي المثال السابق يمكن القول بصحّة كلا النظرتين عن هيتلر: نظر الشعب الألماني على أنّه بطل وعبقري ومخلص، ونظر الشعب الفرنسي على أنّه مجرم وخبيث وسافل، كلّ من وجهة نظره ومدى انتسابه إلى نفسه وتطابقه مع مصالحه الشخصية ومنظومته الثقافية، فهذا الإختلاف في النظر النسبي يسري إلى جميع الأُمور والقضايا التي ترتبط بالإنسان بشكل أو بآخر، حتّى الطبيعيات، فالشمس معشوقة الغربيين وسكّان المناطق الباردة، وقاسية وقاتلة أحياناً لدى البدو وسكّان الصحارى والمناطق الإستوائية، والنهر قد يكون مبغوضاً لدى الساكن في منطقة الفيضانات كبلاد السند والهند، ومحبوباً لدى سكّان الصحارى والمناطق الجافّة، وكلّ يرى الموضوع من جهته الخاصّة ويحكم عليه بحكمه.

وهذا المعنى هو السبب في كثير من الخبط والخلط الذي وقع فيه الفلاسفة والمفكّرون من بني البشر، سواء في تعميمهم النسبية إلى جميع المعتقدات والقيم الأخلاقية والمعايير الإجتماعية والثقافية كما نجد ذلك واضحاً في الثقافة

الغربية، أو تخطئة النسبية بشكل مطلق والقول بأنّ الحقّ واحد في جميع الإدراكات البشرية حتّى في الإدراكات النفسية ممّا يؤدّي إلى الجمود والتحجّر والديغماتية.

وفي هذا البحث لابدّ من عملية فرز بين ما يجوز فيه النسبية من الإدراكات النفسية وما لا يجوز كيما نحذر الوقوع في مطبّات النسبية وشراك المثالية.

الـزمـن في الإدراك الـنفـسي

تعتبر أبحاث الزمان والحركة من أدقّ البحوث الفلسفية وأهمّها، وقد تعدّدت النظريات والتحقيقات في هذا المجال وخاصّة ما نجده في فلسفة هيجل ونيوتن وانشتاين من الغربيين، وصدر المتألهين من الإسلاميين، وما يهمّنا في مجال دراستنا النفسانية هو «**الزمان النفساني**».

فقد لوحظ تفاوت ملموس في سير الزمان بالنسبة لاختلاف الحالات النفسية للأفراد، فالساعة التي يقضيها الفرد في غرفة الإنتظار أطول من الساعة التي يقضيها مع زملائه في اللهو واللعب، وأعوام المشيب تبدو أسرع من سنيّ الصبا، وأيّام السفر تبدو أطول من أيّام الحضر .. وهكذا.

البعض من الباحثين النفسانيين ذهب إلى وهمية هذا الشعور، وأنّ الساعات متساوية في كلّ الظروف والحالات، ولكن الصحيح أنّ هناك ارتباط وثيق وحقيقي بين الزمان والحالات النفسية حتّى فصّل كثير من الفلاسفة والمحقّقين بين «الزمن الطبيعي» و «الزمن النفسي».

وأوّل تفصيل هو ما نراه في نظرية «**نيوتن**» حيث قسّم الزمان إلى أربعة أشكال متفاوتة، ولا زالت هذه الأشكال متداولة في الوسط العلمي:

«**الزمان المعقول**» وهو الزمان المتصوّر في الذهن للحركات والحوادث النظرية، فليس له وجود سوى في ذهن الأفراد.

«**الزمان المشهود**» أو المدرك، وهو الزمان الموجود في حافظة (ذاكرة) كلّ إنسان، عن أحداث الماضي، وفرقة عن الأوّل أنّه كانت له واقعية مع أحداث الماضي، ولكنّه الآن مجرّد إدراك فكري، بخلاف السابق الذي هو مجرّد فرضية في ذهن المتصوّر للحدث.

«**الزمان الفيزيائي**» وهو الزمان المتغيّر في الطبيعة وعلم الهيئة، ويختلف عن سابقيه بأنّه متعلّق بجميع الأفراد، ولا يختّص بفرد دون آخر.

«**الزمان المطلق**» بأن يفترض زمان وساعة محدودة لجميع العوالم بصورة متساوية نظراً لاختلاف الساعات والأيّام بين الكواكب، ويستعمل لقياس الزمان في العوالم المختلفة وحدة «سرعة النور».

«**ألكسيس كارل**» العالم الامريكي المعروف يذكر في كتابه «**الإنسان ذلك المجهول**» أربعة أشكال للزمان أيضاً، ويختار منها «الزمان النفساني» المتغيّر بتغيّر حالات الأشخاص النفسية في مقابل «الزمن الطبيعي» المتساوي في المقدار بالنسبة لجميع الأفراد.

الفلاسفة المثاليون أنكروا وجود الزمن خارج الذهن لقصور أدواته في ادراك الواقع الخارجي، إلاّ أنّ الفلاسفة الواقعيين ومنهم جميع الفلاسفة الإسلاميين لما قالوا بوجود العالم خارج إطار إدراكاتنا وتصوّراتنا الذهنية لزم القول بوجود زمن خارج إدراكاتنا الذهنية، لأنّ الزمان ليس شيئاً سوى مقدار الحركة كما يؤكّد ذلك «صدر المتألهين» فالحركة هي الأصل، والزمان شيء إعتباري لا وجود له سوى نفس وجود الحركة، وبناءً على هذا الفهم الفلسفي، مضافاً إلى القول بوجود الحركة للنفس تبعاً للقول بالحركة الجوهرية التي ابتكرها وأثبتها صدر المتألهين، كان لابدّ من القول بوجود «الزمان النفسي» إلى جانب «الزمان الطبيعي»، أي أنّ الإحساس بتفاوت ساعات اليوم تبعاً لاختلاف الحالات النفسية للفرد أمر واقعي وليس هو مجرّد تصور ذهني لا علاقة له بالواقع الموضوعي، غاية الأمر أنّ الواقع الموضوعي تارةً يقصد به الوجودات الماديّة في الطبيعة ومنها الإنسان كجسد، فالساعات متساوية بين جميع الأفراد لأنّها تحكي عن مقدار حركة ودوران الأرض حول الشمس، وأُخرى يراد به الواقع النفسي المجرّد عن المادّة والذي يتحرّك بدوره حركة معنوية خاصّة، ويلازم ذلك أن نقول بالزمن النفسي لقياس حركة النفس وهذا المعنى قد لا نجده لدى الفلاسفة غير الإسلاميين الذين ذهبوا إلى ثبات النفس وإثبات الحركة للماديات فحسب، إمّا لعدم اعترافهم بوجود شيء مجرّد من قبيل النفس والروح كما هو رأي الماديين، أو لأنّ الحركة تعرض على الأجسام دون المجرّدات.

القرآن الكريم صرّح في موارد عديدة بوجود زمان واقعي خارج إدراكاتنا الذهنية من جهة، ومن جهة اُخرى أثبت الحركة للمجرّدات أيضاً، فمثلاً نقرأ في قصّة النبي «**عزير**» عندما أماته الله مائة عام ثمّ بعثه:

(**قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام**)[153].

ويقول في مورد آخر:

(**تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ..**)[154].

وهذا يدلّ على أنّ المجرّدات والروحانيات في حركة دائبة ولها زمن مخصوص خارج دائرة عالمنا المادّي، ويمكن تسميته بـــ «**الزمن الملكوتي**» في مقابل عالم الملك والطبيعة الذي نعيش فيه.

فتحصل أنّ الزمان في دائرة الفكر الاسلامي على أربعة أشكال:

1 ـــ «**الزمن الطبيعي**»، وهو مقدار ساعات الليل والنهار والشهور والأعوام ويحكي عن حركة الأرض حول الشمس، وهو متساوي المقدار بالنسبة لجميع الأفراد.

2 ـــ «**الزمن النفسي**» ويتفاوت في الأفراد بتفاوت حالاتهم النفسية.

3 ـــ «**الزمن الملكوتي**» الخاصّ بعالم ما وراء الطبيعة.

4 ـــ «**الزمن المطلق**» الذي لا ينحصر بمقدار الوقت على الكرة الأرضية، أي انّه زمان لقياس حركة الأجرام السماوية ودورانها ويقاس لدى علماء الفلك بسرعة النور والسنين الضوئية.

---

(153) سورة البقرة: الآية 259.

(154) سورة المعارج: الآية 4.

ومرادنا من هذا العرض السريع للنظريات عن الزمان إثبات صحّة النسبية في الزمن النفسي وأنّ كلّ فرد يدرك الزمن إدراكاً نفسياً خاصّاً به ينسجم ويتناغم مع حالاته النفسية المختلفة، وهذا اللون من الإدراك يختلف عن الإدراكات الثلاثة المتقدّمة (الحسّي والعقلي والروحي).

نسبية الخير والشرّ

قلنا أنّ الفلاسفة عموماً وقعوا في دوّامة من المجادلات وكم هائل من الرؤى والنظريات حول مفاهيم الخير والشرّ والحسن والقبح والحقّ والباطل وخاصّة في المجال الأخلاقي حيث أنّ لكلّ مدرسة فلسفية نظامها الأخلاقي الخاصّ لا يكاد يتطابق مع النظريات الأُخرى، وحتّى بين المسلمين لا نجد قاسماً مشتركاً بين المدارس الفلسفية الإسلامية حول هذه المسألة. ونترك الحديث عن التفاصيل لكتب الفلسفة وعلم الكلام.

ولكن ما يهمّنا الحديث عنه في بحثنا هذا هو هل أنّ مقولة الخير والشرّ نسبية أيضاً كما يدّعي الماركسيون وكثير من الفلاسفة الماديين، بأن يقال الخير والشرّ يختلفان باختلاف الأفراد، فما كان خيراً لفرد يمكن أن يكون شرّاً لغيره وليس هناك خير مطلق ..

أو يقال بالفرق بين الخير والنافع، وكذلك الشرّ والضارّ.

فالنافع يمكن أن يكون نسبيّاً، وليس الخير كذلك، وقد يتّفقان في مورد وقد يتخالفان، فمثلاً، العدالة خير مطلق، فقد تتفق مع مصلحة الفرد وقد لا تتفّق، واتّفاقها وعدم اتّفاقها لا يخل من إطلاقها، أي لا يصحّ القول بأنّ العدالة خير نسبي على أساس هذا الرأي.

والصحيح أنّ مثل هذه المسائل تابعة لمسألة الحسن والقبح حيث أكّد عامّة علماء الإسلام ـــ سوى الأشاعرة ـــ على أنّ هذه المسألة عقلية، أي أنّ العقل يدرك قبل الشرع الحسن والقبح في الأشياء خلافاً للأشاعرة الذين ذهبوا إلى شرعية هذه المسألة وأنّ الحسن هو ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع ولا دخل للعقل في ذلك، هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى ذهب حكماء الإسلام وكذلك علماء الكلام والأُصوليون من المسلمين إلى أنّ هذه المسألة مطلقة، وليست نسبية بشكلها العامّ، أي في المباديء الأساسية والمفاهيم الأصلية لا في الجزئيات والمصاديق التي يحتمل في حقّها النسبية، فمثلاً حسن العدل والأمانة والإيثار والصدق وإعانة الضعيف ونصرة المظلوم وأمثال ذلك لا شكّ في أنّها من المطلق، والعقل يدرك حسن هذه الأُمور في جميع الأزمنة ومختلف الظروف سوى بعض الإستثناءات من جرّاء تزاحم الأهمّ والمهمّ والذي لا يخلّ بالقاعدة الكليّة، وكذلك الحال في إدراك العقل لشريّة مضادّاتها من الظلم والخيانة والأنانية والكذب و...

غاية الأمر أنّ بعض هذه المفاهيم علّة تامّة للحسن والقبح كالعدل والظلم، والبعض الآخر مجرّد مقتض له كالصدق والكذب، أي، يتوقّف حسنه وقبحه على عدم وجود المانع، فالصدق لوحده يقتضي الحسن فيما لو لم يوجد مانع من الإضرار بالآخرين أو يؤدّي إلى الوقوع في الهلكة، وأمثال ذلك.

ما نريد قوله هنا هو أنّ الإدراك النفسي له دخل كبير في التشويش على هذه المسألة العقلية والأخلاقية، فمن جعل نفسه الفردية معياراً للخير والشرّ ومحوراً لجميع نشاطاته وسلوكياته وتصوّراته فانّه لا يتعقّل وجود خير مطلق، وحتّى لو ادّعى ذلك فانّه في مقام العمل والتطبيق لا يرى الاُمور في خيرها وشرّها إلاّ من زاوية مصالحه الفردية، ولا يرى الحسن والقبح في الأشياء إلاّ بما يتّصل مع مجلوباتها ومعطياتها لنفسه.

وببيان آخر: يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً كما ورد في الأحاديث الشريفة، أو الذين يرتكبون ذميم الأفعال وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً كما أشار القرآن الكريم إلى ذلك، وبهذا نخرج بنتيجة أنّ النفس بما لها من أهواء ودوافع، لها إدراك مستقل عن إدراك الحواس والعقل والروح، وكثيراً ما يتقاطع الإدراك النفسي معها ولا يوافقها على الأقل.

وتكمن الأهمية في هذا اللون من الإدراك أنّ الغالبية العظمى من الناس تتّخذه معياراً لبقيّة الإدراكات كما تقدّم.

حقيقة الإدراك النفسي

من الطبيعي أن يسلك الإنسان في حياته وبدافع من حبّ الذات سلوكاً مصلحيّاً، فيسعى لنيل ما يفيده وينفعه ودفع ما يضرّه ويؤذيه، ولكن هل يصحّ أن يتّخذ هذا السلوك الغريزي صفة المعيار للخير والشرّ، والحسن والقبح، والحقّ والباطل، كلاّ طبعاً، فالعقل وظيفته إدراك الحقّ والباطل خارج دائرة الذات، ولكن لماذا نجح العقل في اكتشاف الحقيقة في دائرة الطبيعة ولم يواجه مشكلة داخلية في مجال كشف القوانين الطبيعية، ولم يفلح في المجال الأخلاقي والميتافيزيقي ..؟

والكثير يتساءل باستغراب عن السبب في نجاح الحضارة البشرية المعاصرة في مجالات علمية كثيرة وتقدّمها في خطوات واسعة في مجال الطبّ والفيزياء والفضاء والالكترونيات والأسلحة في حين أنّها لا تزال تراوح في مكانها في مجالات علم النفس والأخلاق والمعنويات إن لم نقل أنّها في تراجع وانحطاط.

لابدّ ـــ قبل كلّ شيء ـــ من الرجوع إلى ما ذكرنا في الحلقة السابقة من تصوير البناء النفسي للإنسان للعثور على مفتاح الحلّ لجميع هذه الملابسات وأخطاء الإنسان في مجال الإدراك النفسي، فقد تقدّم أنّ النفس البشرية مثل بقيّة الأحياء من شجر وثمر وحيوانات وبشر تتكوّن من لبّ وقشرة، وهذه القشرة هي التي نسمّيها بـــ «الأنا» أمّا اللب الذي هو اصل النفس البشرية فيشمل القوى والدوافع والغرائز والعواطف المختلفة وكلّها تصبّ في دائرة إيصال الفرد إلى كماله المنشود، وتمثّل الإدراكات الثلاثة المتقدّمة وسائل وآليات ومعارج يستخدمها الإنسان في سبيل نشوئه وارتقائه، إلاّ أنّ هذه القشرة تمثّل حاجزاً أساسياً دون الإتّصال بالواقع الموضوعي مباشرة، أي أنّ الإنسان لا يتسنّى له إدراك شيء على حقيقته إلاّ من خلال مروره بهذه القشرة، وبالتالي تصطبغ جميع المدركات الحسيّة والعقلية والروحية بصبغة الأنا، كمن يضع نظارات ملوّنة على عينه فيرى المحيط الخارجي بلون النظارة، وهكذا هي خاصية الإدراك النفسي، وهو السبب في نسبيته واختلافه من شخص لآخر.

ولكن يبقى السؤال السابق يطلب الجواب، وهو لماذا التبعيض في المدركات، بحيث تسمح القشرة الأنانية للنفس بإدراك القضايا الطبيعية على حقيقتها الموضوعية، وتتدخّل لتحريف الحقائق الأخلاقية والإعتقادية (الميتافيزيقية)؟ وكيف يتسنّى لنا التخلّص من هذا العائق وإدراك الحقائق المعنوية كما هي؟.

الأفضل أن لا نستعجل الأُمور قبل أوانها وقبل إلقاء بعض الضوء على هيكلية النفس البشرية وقشرتها المدركة.

مدرسة الجشتالت والواقع النفساني

من مباديء المدرسة الشكلانية الألمانية في علم النفس (الجشتالت) هو أنّ الواقع على نحوين: «**الواقع الموضوعي**»، و «**الواقع النفساني**» فكلّ ما يدركه الإنسان بحواسه لا يعدو إدراكاً للموضوعات في الحقل النفساني الداخل في دائرة الذات وليس له طريق لمعرفة الواقع الموضوعي بصورة مباشرة.

ويعتبر هذا المبدأ من المباديء العرفانية الرائعة التي قلّما التفت إليها المفكّرون الإسلاميون، ويمكن العثور على مؤيّدات له في الآيات القرآنية وكلمات أساطين الحكمة الإسلامية، يقول «صدر المتألهين» في هذا الصدد:

«**كلّما يراه الإنسان في هذا العالم أو بعد ارتحاله إلى الآخرة فإنّما يراه في ذاته وفي عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه، وعالمه أيضاً في ذاته**»[155].

ولكن تبقى هناك علامات استفهام جدّية لم تكشف مدرسة الجشتالت ولا صدر المتألهين وأمثاله من العرفاء عن رموزها، وهو أنّ هذه المقولة سبق للمثاليين أمثال «جورج باركلي» التأكيد عليها وأنّ جميع مدركات الإنسان ما هي إلاّ صور وانعكاسات لما يدور في ذهنه وليس له إلى الواقع الموضوعي من سبيل، والإشكال الأساس الذي يواجهه المثاليون هو: ما الدليل على أنّ هذه المدركات الذهنية تطابق الواقع الخارجي؟ وهكذا تفقد هذه المقولة رصيدها العلمي كطريق إلى كشف الواقع الخارجي الذي هو محطّ أبحاث العلماء على اختلاف علومهم وأصنافهم.

والشيء الآخر أنّ هذه المقولة تفتقد أساساً الدليل على صحّتها وموجوديتها، فمن قال بأنّي كلّ ما أراه وألمسه وأسمعه إنّما يدور في حقل الواقع النفساني ويدور في مجال الذات وليس هو الواقع الموضوعي مع أنّ الوجدان يدرك بالبداهة أنّ المدركات الخارجية هي موضوعات خارج الذات، فعندما أرى صديقي وأتحدّث معه أدرك بداهة أنّه صديقي فلان بنفسه، وليس انعكاساً في الحقل النفساني لذاتي؟

ويمكن أن يقال في الجواب: أنّ كلّ شخص عندما يرى في عالم الرؤيا والمنام أشخاصاً ومناطق وموضوعات لا يشكّ في انّها خارج ذاته، ويتحدّث مع رموز وشخصيات الرؤيا كما يتحدّث معهم في اليقظة في حين أنّ تلك الشخصيات لا تعدو أن تكون مجرّد إفرازات لخياله وانعكاسات لتصوّراته وأفكاره كما هو واضح، أي انّها جميعاً داخلة في دائرة الذات ومن مدركات الحقل النفساني، فما المانع من أن تكون مدركات الإنسان في عالم اليقظة كذلك، وقد ورد في الحديث النبوي الشريف:

«**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**».

---

(155) الشواهد الربوبية ــ ص244 ــ 245.

ولكن لو سلمنا لهذا المعنى فانّه يبقى بحاجة إلى تدعيم فلسفي وتوجيه منطقي بالدرجة الأُولى لضمان إصابة الواقع الموضوعي من خلال الواقع النفساني، وإلاّ كان خطر المثالية يقف لنا بالمرصاد.

الحلّ على ضوء نظرية النفس القشرية!!

لعلّك تتذكّر أيّها القاريء الكريم الحديث المفصّل في الحلقة السابقة عن النفس الأمّارة وماهيتها وانّها عبارة عن «الأنا» في كلّ إنسان، وانّ «الأنا» ما هي إلاّ وجود وهمي يكتسب وجوده من الآخرين كما يتّفق على ذلك علماء النفس، ويتزوّد لإدامة وجوده وتقوية كيانه من ميولات الفرد وغرائزه وعواطفه ويسخّرها لخدمته ويستخدمها كجنود في مقابل الروح المقدّس والنور الإلهي الذي هو عبارة عن القطب الموجب في كلّ فرد من أفراد البشر، وقلنا هناك أنّ «الأنا» ما هي إلاّ حفنة من العناوين والصفات البرّاقة من قبيل: انا القوي، انا الرئيس، انا العالم، انا الثري ... وهكذا، وهذه العناوين والصفات لا تحكي عن واقع عملي بمقدار ما تحكي عن أقنعة مزيّفة وتلوينات جذّابة تخدع صاحبها وتدعوه إلى سلوك طريق الرياء والتفاخر والغرور والتكبّر وأمثال ذلك، وإلاّفالإنسان الواقعي هو الذي لا ينخدع بالأسماء والعناوين، بل يسعى إلى ترجمة هذه العناوين على الصعيد العملي، وبعبارة أصحّ أنّ الإنسان الواقعي لا ينخدع بالصفة عن الموصوف، ولا يرى لأعمال الخير صفات وعناويناً، بل نحن الذين نصف أعماله بالكرم والشجاعة والإيثار وما إلى ذلك.

ولّما كانت هذه النفس القشرية محيطة بالإنسان كإحاطة القشرة بالثمرة أو البيضة، فانّ من الطبيعي أن تمرّ جميع المدركات من خلال هذه القشرة، ولكن لا بالمعنى المتقدّم في الفلسفة المثالية، لأنّ هذه القشرة وهمية واعتبارية، أي انّها مخلوق ذهني وانعكاس لتلقينات المجتمع، فمن اليسير إدراك الواقع الموضوعي بعيداً عن الأنا وتدخّلاتها وخاصّة في الموارد الطبيعية ذات النظرة الواحدة، فمثلاً رؤية الشمس والجبال والأشجار تكاد تكون متساوية بين جميع الأفراد على اختلاف نفوسهم القشرية، وهذا يوضّح أنّ الأنا لا تتدخّل دائماً في أجهزة الفرد الإدراكية وتعمل على إفسادها وإرباكها، بل تلك الموارد التي تعتبر حياتية بالنسبة لها كالعقائد والأخلاق والروابط الإجتماعية وما شاكل ذلك.

ومن هنا نعرف لماذا تسنّى للبشر التقدّم في مجالات الطبيعة والتسلّح ولم يحالفه التوفيق في الفلسفة والأخلاق؟ لأنّ تلك العلوم لا تشكّل عقبة وخطراً للأنا، بل تساعدها في كثير من الموارد في توكيد وجودها في الإنسان والمجتمع فلا داعي للتشويش على الواقع الموضوعي وعلى أجهزة الفرد الإدراكية، أمّا العلوم من القسم الثاني وهي العلوم الإنسانية من عقائد حقّة وأخلاق ففيها يكمن كلّ الخطر على وجود الأنا، لأنّها تدعو الإنسان إلى التخلّي عنها وعن عبادتها، وتقوّي فيه جانب الخير والصلاح ونكران الذات.

وببيان آخر، إنّ العلوم الطبيعية بالنسبة للانسان ذات نظرة واحدة غالباً، من قبيل: هذا جبل، هذا قمر، هذه غابة أو شجرة أو أرض أو سماء و... فترى الناس متساوين في نظرتهم وحكمهم على هذه الأُمور، أمّا المال والثروة والجمال والصفات الحسنة والقبيحة والعقائد ففيها نسبة ثانية إلى الإنسان ذاته، فإذا دخلت في دائرة الذات أكسبته عناوين برّاقة، بإمكان الأنا استغلالها لتقوية وجوده مقابل الآخرين، وهكذا الحال إذا دخلت في دائرة الآخرين

فتؤدّي إلى تقوية كيانهم على حسابي، لأنّ الأنا في حالة صراع دائم ومنافسة مستمرة مع الآخرين لإثبات تفوّقها وحيازة مقام اعتباري في المجتمع الذي خلقها وأمدّها بالعناوين والصفات الوهمية .. وبهذا التحليل يتبيّن أيضاً أنّ الحقل أو المحيط النفساني لا يحجب عن رؤية الواقع في كثير من الموارد وخاصّة في الطبيعيات، فحجاب الأنا تارةً يكون رقيقاً إلى درجة لا نشعر معها بوجوده، وتارةً اُخرى بالعكس، وبذلك ينتفي إشكال المدرسة الواقعية على المثاليين من عدم حجيّة جميع الإدراكات لعدم علمنا بمطابقتها للواقع الموضوعي.

وهناك نقطة جديرة بالملاحظة، وهي انّه قد يكون أمامنا موضوع واحد، تسمح لنا الأنا بإدراك جهة من جهاته ولا تسمح بجهة اُخرى، من قبيل، نظر أبي سفيان مثلاً إلى النبي (صلى الله عليه وآله)فهو بالنظرة الاُولى وهي النظرة إلى الطبيعيات مصيب وأنّ هذا محمّد بن عبدالله، فيتّحد المحيط النفساني مع المحيط الواقعي، وليس كذلك في مجال المدلولات الثانية، فالإدراك النفسي لدى أبي سفيان قاصر عن إدراك أنّ هذا الواقف أمامه نبي، بل هو ساحر أو ملك أو ... لأنّ الإيمان بأنّه نبي يهدّد وجود الأنا لدى أبي سفيان (أي أنا زعيم قريش) ويؤثّر هذا الإدراك المنحرف على الإدراك العقلي أيضاً ويدفعه للبحث عن الأدلّة لإثبات بطلان الإسلام والنبوّة والمعاد وما إلى ذلك.

العقائد وتدخّل الأنا

لّما كانت العبادة والقدسية والإيمان بالغيب حاجات فطرية في وجود الإنسان، فانّ الأنا لا تمنع منها لأنّها أضعف من مواجهة الاُمور الواقعية، فالوهم والباطل لا يجرأ على مواجهة الحقّ (**إنّ كيد الشيطان كان ضعيفاً**)ولذا تسعى جاهدة على تحويرها وإشباع تلك الغرائز والحاجات بغذاء وهمي يعمل على تخديرها وإرضائها ظاهراً من قبيل عبادة الأصنام بدل التوحيد، والتحلّي بالصفات الأخلاقية كعناوين وبراقع دون العمل بمحتواها وأمثال ذلك.

ومن الأصنام العصرية السائدة هي أسماء المذاهب والأديان، فالكثير من الكتاب والمفكّرين الإسلاميين يتهجّمون على القوميين والوطنيين وأمثالهم بأنّهم اتّخذوا من دون الله أوثاناً يعبدونها كالقومية والوطن والحزب والعلمانية ... ولم يلتفتوا إلى أنّ الدين والمذهب يمكن أن يكون كذلك، أي أنّ الأنا في المسلم أو المسيحي أو السنّي أو الشيعي غالباً ما تجعل من العقيدة وثناً يتحمّس صاحبه في الدفاع عنه على انّه هو الحقّ، ومن خالفه هو الباطل، وذلك لما قلنا من أنّ النفس أو الأنا إذا سيطرت على الإنسان تستطيع أن تسخّر عقله وإدراكاته العقلية والروحية لصالحها، فيأتي بالدليل تلو الدليل، وبالكشف تلو الكشف على أحقيّة مذهبه وهو يظنّ انّه يخدم الإسلام والحقّ ويسعى إلى هداية الناس وقد أضلّ نفسه من حيث لا يعلم ..

الإسلام هو التسليم العملي والوجداني، ولكن حيث يصعب على الأنا الإلتزام بهذا الإسلام الحقيقي، لأنّ ذلك يعني هلاكها وقتلها، فتكتفي بالإسم والقشور ..

التشيّع يعني أن يكون الشخص في سلوكه وممارساته تابعاً للإمام علي (عليه السلام)، وإلاّ فلو جاء بمئات الأدلّة على أحقيّة الشيعة فهو في الحقيقة إنّما يأتي بمئات الأدلّة على الوثن الذي يعبده من دون الله، لأنّ التشيّع صار عنواناً وهمياً من عناوين الأنا يسعى الفرد من خلاله لتزيين صورته وتقوية ذاته على اعتبار انّه مع الحقّ وغيره مع

الباطل، وعلى الآخرين البحث عن الحقّ، أمّا هو فقد وصل إلى الحقّ ولا معنى للبحث .. وهكذا يقول كلّ الناس بالنسبة إلى معتقدهم ومذهبهم ودينهم (**كلّ حزب بما لديهم فرحون**).

بل كلّما كانت الأدلّة أقوى تكون الحجّة عليه أكمل لا على خصمه، حيث يقال له يوم القيامة: لماذا لم تعمل بمقتضى هذه الأدلّة ومداليلها؟..

ومن ذلك نعلم انّه قد يكون المسيحي مسلماً في حقيقته، وقد يكون السنّي شيعياً في واقعه النفسي وكيانه المعنوي، وقد يكون الشيعي بالعكس .. لأنّ السنّي مثلاً إذا مارس في سلوكه وفكره ووجدانه تعاليم الإسلام وعشق العدالة والإنسانية، فلا ضير في أن يعتقد بأنّ عمر بن الخطاب عادلاً وخليفة لرسول الله (صلى الله عليه وآله)وأمثال ذلك من المعتقدات التي أملاها عليه المحيط والمجتمع، وسوف ينكشف له يوم القيامة العدل متجسّداً في علي (عليه السلام) «**علي مع الحقّ والحقّ مع علي**» فيتّبعه إلى الجنّة كما كان يتّبعه في الدنيا وهو يظنّ انّه متجسّد في غيره.

وهكذا الحال في الشيعي الذي آمن بعدالة الإمام وخالفه في التطبيق والممارسة العملية، فهو يكره العدالة في الدنيا ويحبّ الظلم ويمارسه، فيوم القيامة عندما يرى العدل متجسّداً في علي (عليه السلام) يكرهه، وينجذب إلى الظالمين وان كان في الدنيا شيعياً، وقسّ على ذلك المسيحي واليهودي وحتّى الكافر ..

الوجودية الكافرة

أجل، فالكافر الفكري قد يكون مؤمناً في قلبه ووجدانه، ولكنّه كافر بالله الذي تصوّره المسيحية بأنّ له إبناً يدعى بالمسيح، أو ما تصوّره اليهودية من إلة منتقم ومتجسّد وجاهل و...

والحقيقة أنّه لا أحد بإمكانه إنكار الله الحقيقي، وان استطاع إنكار الله الفكري، والكافر المستحقّ للخلود في النار ليس هو من أنكر الله الفكري بل من إعتقد بالخالق فكرياً ولكنّه خالفه وجدانياً وقلبياً أمثال رؤوس الإستكبار والمترفين قديماً وحديثاً، فلا يؤثّر في نجاتهم القبول فكرياً بوجود الله، إذا علمنا بأنّ التوحيد والإيمان بالله إنّما هو ممارسة ووجدان وعواطف إنسانية، وهذا الإله الفكري قد يصادر من قبل النفس ويكون قناعاً ووسيلة للتغطية على الباطل، فهو في الحقيقة مخلوق لها وعنوان من عناوينها، وكذلك الحال في الكفر، فهو في حقيقته ممارسة وعواطف سلبية وتكالب على الشهوات وما إلى ذلك، ولكن هناك اشتباه شائع وخلط بين الإيمان بالله والقبول الفكري بالخالق، فالكثير يتصوّر أنّ الإيمان هو أن يقبل الإنسان فكرياً بوجود الله والرسالة والقرآن، في حين أنّ المراد به في آيات القرآن الكريم هو ما ذكرنا.

المذهب الوجودي من المذاهب الفريدة التي تجمع بين من يعتقد بالله تعالى ومن ينكر، فهناك من رجالات الوجودية من يعتبر قمّة في التوحيد والإيمان بالله أمثال «**كي يركجورد**» الدانماركي، وفي المقابل نجد «**جان بول ساتر**» الفرنسي في أسفل درجة من الإلحاد، إلاّ انّ الكثير من الوجوديين يعتقدون بمبدأ الإنسانية، فحتّى لو أنكروا وجود الله فكرياً فهو مؤمنون به عملياً ووجدانياً ولكنّهم لا يسمّونه «الله» بل يدعونه باسم «الإنسانية»، والأسماء لا تشكّل مسألة مهمّة في المفهوم القرآني:

﴿**قل ادعوا الله أو الرحمن آياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى**﴾[156].

وكما قلنا فهم ينكرون الله الأب والإبن، ونحن أيضاً كافرون به .. ولعلّ إيمانهم بالإنسانية (أي الله الوجداني) أكثر وأعمق من إيماننا، والفرق أنّ الحجّة علينا أتمّ وحسابنا أشدّ!!

سؤال مهمّ:

وهنا تتداعى إلى الأذهان مقولة شاعت أخيراً في أوساط المثقفين وهي: انّه على هذا التصوير الفلسفي تكون جميع المذاهب والأديان مؤدّية إلى الحقّ، وهو معنى الـــ «**بلوراليزم**» الديني ويلازم هذا القول أنّه لا داعي إلى التبليغ للإسلام أو التشيّع، ويكون القرآن مجرّد كتاب سماوي حاله حال التوراة والإنجيل لا انّه ناسخ لهما ...

ولكن يتّضح الجواب من خلال الإلتفات إلى نقطة مهمّة، وهو انّنا نؤمن بأنّ الإسلام هو أعلى مرتبة من سائر الأديان ويتطابق مع حاجات البشرية ويساير تكاملها أمّا الأديان السابقة فليست كذلك، ولكن الإيمان بالإسلام مشروط بالعمل، أي أنّ الإسلام بشرط العمل هو أفضل للإنسان من غيره، وإلاّ فمجرّد أن يغيّر الشخص دينه من اليهودية أو المسيحية إلى الإسلام، ويتلبّس بصفة المسلم دون أن يغيّر من واقعه التطبيقي شيئاً فالأفضل أن يبقى على دينه القديم، لأنّه مع إسلامه الظاهري سيكون منافقاً، والمنافق أتعس حالاً من الكافر كما أسلم بنو اُميّة بعد فتح مكّة ..

وبعبارة اُخرى: إنّنا حيث ندعو الناس إلى الإسلام باعتباره من حيث المباديء أكمل وأسلم من غيره ممّا يساعد الفرد على الوصول إلى الحقّ بصورة أسرع ... وذلك فيما لو عمل وفق مبادئه وحوّل الإسلام الفكري إلى ممارسة وتطبيق على أرض الواقع العملي.

وكذلك الكلام في التشيّع والتسنّن .. فالدعوة إلى مذهب أهل البيت (عليهم السلام)لتخليص الفكر من شوائب التناقضات التي وقع فيها أهل السنّة باتّباعهم لجميع الصحابة دون استثناء بمقتضى مقولة «**أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم إهتديتم**» ولكن هذا التصحيح الفكري بمجرّده لا يدخل صاحبه إلى الجنّة، بل بالعمل بما جاء عن أهل البيت (عليهم السلام) من أخلاق وسلوكيات .. وببيان آخر، أنّه ليس المهم في البحث الكلامي بين الشيعة وأهل السنّة أنّه من كان الخليفة شرعاً بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) لتكون القضيّة تاريخية بحتة، بل من نتّبع في سلوكياتنا وإلى من نسلّم عواطفنا الدينية، وإلاّ فمجرّد إثبات أنّ الخليفة هو «علي» (عليه السلام) أو «أبو بكر» لا يسمن ولا يغني من جوع ـــ كما هو واضح ـــ .

دور المزاج في الإدراك النفسي

المزاج حالة نفسية متأصّلة توجّه الإنسان وتدفعه لاتّخاذ سلوك معيّن في الحياة، وفرقه عن الإنفعالات والعواطف أنّه أكثر رسوخاً منها وأطول مدّة وأخفى تأثيراً، ولذا يشبه الملكة في أكثر من جهة، إلاّ انّ الملكة غالباً

---

(156)

ما يراد بها الصفات الأخلاقية المترسّخة في الإنسان، والمزاج أعمّ من هذه الجهة، ويمكن القول إنّ المزاج مجموعة ملكات وعواطف تدفع بالإنسان إلى اتّخاذ سلوك معيّن.

ومن الواضح أنّ المزاج بهذا الحجم من العمق والإمتداد في الكيان الذاتي للفرد لا يمكن تهميش دوره في الإدراك بعامّة، وقد غفل الكثير من العلماء والفلاسفة عن هذه الحقيقة وتصوّروا أنّ المعرفة الكونية والثقافة الإسلامية واحدة، والحقّ في جميع الأحوال والظروف واحد، وكان هذا النقص أحد الأسباب في «الديغماتية» حيث ترى كلّ فرقة من أبناء المذهب الواحد انّها على حقّ، وتسعى لتكفير الفرق والآراء والثقافات الاُخرى حتّى لو كانت إسلامية وتنتمي إلى مذهب واحد.

وليس ببعيد عنّا تكفير الفقهاء للعرفاء، أو تحريم الفلسفة والمنطق واتّهام الحكماء الإسلاميين بالإرتداد أو الإنحراف من قبل علماء الإسلام، لا لاختلاف في الاُصول والفروع، بل لتدخّل المزاج في الأفكار والثقافة الدينية بصورة عامّة، يقول «**النراقي**» في «**جامع السعادات**»:

«**للمزاج مدخلية تامّة في الصفات، فبعض الأمزجة في اصل الخلقة مستعدّ لبعض الاخلاق، وبعضها مقتض لخلافه**»[157].

والسبب الذي دفع علماء الإسلام إلى القول بالحقّ المطلق هو اعتقادهم من جهة، بأنّ الله تعالى هو الحقّ المطلق، وهو واحد، إذن فالدين واحد، ومن جهة اُخرى، أنّهم كانوا يعيشون تيارات منحرفة وكافرة ويخوضون مواجهة شديدة ضدّ الأفكار الضالّة القادمة من الشرق والغرب، كالماديّة الغربية، والماركسية والوجودية والليبرالية وأمثال ذلك، ومعلوم أنّ الدين الإلهي في مقابل هذه الفلسفات الأرضية والمذاهب المبتدعة واحد.

ولكن المشكلة تبرز أكثر وتأخذ امتدادات أوسع إذا عطفنا النظر إلى داخل المذهب الحقّ وفي داخل دائرة الإسلاميين الحقيقيين، فمع ذلك نرى اختلاف وجهات النظر في الاُمور الكليّة والجزئية، وما ذلك إلاّ لتأثير المزاج الذي هو وليد التربية والمحيط والوراثة وما إلى ذلك، فحينئذ لابدّ من القول إنّ الحقّ قد يتغيّر بتغيّر الأفراد من هذه الجهة.

وامّا القول بأنّ الله واحد، إذن فالدين واحد، فهو خلط بين المبدأ والطريق، والغاية والوسيلة، فالحقّ إذا كان المراد به هو الله تعالى فلا شكّ انّه واحد، ولكن الكلام عن الطريق إليه، لأنّ الحقّ كما يطلق على الله تعالى، كذلك يطلق على العمل والمذهب والسلوك انّه حقّ، ومن الواضح تعدّد الطرق إلى الله تعالى كل بما يناسب ثقافته ولياقاته وتربيته.

التعبّد والتعقّل

على سبيل المثال ولتوضيح مدى تأثير المزاج في التفكير والسلوك نلاحظ أنّ جملة من علماء الإسلام الذين لانشكّ في إخلاصهم ينحون في الغالب منحى التعبّد بما ورد في الشريعة المقدّسة والتسليم لكلّ آية ورواية والأخذ بظاهرها إذا لم تتناقض مع العقل، وفي مقابل هؤلاء نجد علماء مخلصين أيضاً لا يكتفون بالوقوف على ظاهر النصّ،

(157) جامع السعادات: النراقي، ج1، ص21 ــ فصل في تأثير المزاج على الاخلاق.

بل يبحثون عن مداليل أعمق، ولذا كانت الغالبية من الفقهاء والمحدّثين من أفراد الصنف الأوّل، والفلاسفة والأُصوليين من أفراد الصنف الثاني، ولا شكّ انّه ليس من الصحيح تخطئة أحد الفريقين، لأنّ القدرة العقلية والرغبة الشديدة في استكناه كوامن المعارف السماوية لا تتسنّى لكلّ أحد، وليس من الصحيح الجمود على ظاهر النصّ لدى من يمتلك القدرة العقلية والذوق العرفاني الرفيع، ولا كذلك تخطئة الفقهاء على التزامهم بظاهر النصّ لأنّه حجّة عليهم بمقتضى قاعدة «حجيّة الظهور».

الصراط المستقيم وتعدّد الطرق إلى الحقّ

ومن الأُمور التي شبّهت على الباحثين الإسلاميين وظنّوا أنّ الحقّ الواحد بمعنى الطريق الواحد، في النبوي المشهور عن الصراط المستقيم، حيث جاء في الرواية أنّ الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)خطّ لأصحابه خطّاً مستقيماً وفرّع من فروع عديدة ثمّ انّه (صلى الله عليه وآله)أوضح لهم بأنّ هذا الخطّ المستقيم هو الصراط المستقيم وهو واحد لا أكثر، والخطوط الأُخرى هي انحراف وضلال[158]، وهي كثيرة، وهكذا يتّضح أنّ الطريق إلى الحقّ واحد أيضاً.

ولكن هناك نقطة مهمّة لابدّ من الإلتفات إليها، وهي أنّ الخطّ المستقيم لا ينافي تعدّد الخطوط المستقيمة بتعدّد المبدأ بالرغم من انّ النهاية واحدة أي الله تعالى، فمثلاً المسيحي إذا أراد أن يسلك طريق الحقّ فعليه أن يبدأ من تلك اللحظة والنقطة بالإستقامة والسلوك إلى الله، وهكذا في الشيوعي والمسلم وغيرهم، ومن الواضح أنّ نقطة البداية تختلف باختلاف الأفراد، ولكلّ واحد منهم خط مستقيم يوصله إلى الله تعالى، ويؤيّد ذلك ما ورد في المشهور من أنّ «**حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين**» فالعمل الواحد يمكن أن يكون مصيباً وحقّاً ويكتب لفاعله حسنة لدى البعض، وهذا العمل نفسه يعدّ خطيئة وإثماً لدى البعض الآخر.

وبذلك ندرك جيّداً الإفراط الذي وقع فيه بعض أصحابنا في الموقف ضدّ النسبية، ولعلّ ذلك ناشيء من ردّة فعل في مقابل القول بالنسبية المطلقة المستوردة من الثقافة الغربية والتي تؤكّد على عدم وجود حقيقة مطلقة لا في العلوم ولا في الأخلاق، فما كان حسناً في زمان يمكن أن يكون قبيحاً في زمان آخر، وما كان حسناً لدى بعض الأفراد يمكن أن يكون قبيحاً لدى أفراد آخرين.

وهكذا الكلام عن اختلاف آراء العلماء في المسائل السياسية، فمن كان يتمتّع بروح ثورية جهادية «**راديكال**» يرى الإسلام والثقافة الإسلامية من هذا المنظار، ويسعى للأخذ بما يدلّ على وجوب تحريك الناس ضدّ الظالمين وتثويرهم ضدّ حكومات الجور، بعكس الفقيه الذي يتمتّع بروح محافظة ومحتاطة «**استاتيك**» فانّه يأخذ بالمباديء الإسلامية ذات الطابع المحافظ وسلوك سبيل المداراة .. وفي التاريخ الإسلامي نماذج كثيرة من

---

(158) عن ابن مسعود قال: خط رسول اللّه(صلى الله عليه وآله وسلم) خطّاً بيده ثمّ قال: هذا سبيل اللّه مستقيماً، ثمّ خطّ خطوطاً عن يمين ذلك الخط وعن شماله ثمّ قال: وهذه السبل ليس منها سبيل إلاّ عليه شيطان يدعو إليه، ثمّ قرأ: (**وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل**...) الدر المنثور ــ ج3 ــ ص56 ــ ميزان الحكمة ــ محمدي الري شهري ــ ج9 ــ باب الأمثال.

الصحابة المخلصين وعلماء الدين المبرّزين كان لكلّ منهم سلوكه الخاص وثقافته الإسلامية الحقّة، وكلّ قد أدّى دوره في خدمة الإسلام ونصرة الحقّ.

ولا يقتصر الأمر على العلماء أو الصحابة، بل نجد هذا المعنى في الأنبياء (عليهم السلام)أيضاً، فلا شكّ في اختلاف المواقف الحقّة تبعاً لاختلاف المزاج لدى الأنبياء، فمنهم من كان شديداً في مواجهة الشرك كإبراهيم(عليه السلام)، ومنهم المحافظ كيوسف (عليه السلام)، ومنهم من كان مظهر الرحمة والشفقة والعشق كعيسى (عليه السلام)، ومنهم من كان مظهر التقوى والخوف من الله تعالى كيحيى، رغم انّهما كانا يعيشان في مجتمع واحد وزمان واحد، حتّى ذهب العرفاء إلى أنّ يحيى كان مظهر أسماء الجلال الإلهيّة، وعيسى مظهر أسماء الجمال الإلهيّة(159) .. وما ذلك إلاّ لاختلاف الأمزجة وبالتالي تعدّد السبل إلى الله تعالى.

فتحصّل من ذلك أنّ الإدراك النفسي إذا كان منطلقاً من الأنا، فانّه يلازم القول بالنسبية المطلقة، كما في الثقافة الماديّة، لأنّ الأنا تعتبر نفسها هي الميزان والمحور لكلّ شيء، ومعلوم اختلاف الأنا ومصالحها لدى جميع الأفراد، ولكن هذا لا يعني أنّ القول بالنسبية في إدراك الحقائق مطلقاً باطل، لأنّ المزاج أيضاً يلعب دوره في الإدراك النفسي وهو بدوره يختلف باختلاف الأفراد أيضاً، وفرقه عن «الأنا» أنّه لا يدّعي لنفسه الحقّ المطلق، بل يدفع الإنسان باتّجاه معيّن في سبيل تحقيق أهدافه، فالمزاج في المؤمن لا يتقاطع مع المباديء الأساسية للإيمان، بخلاف «الأنا» والتي يعتبرها كثير من العرفاء كالبهائي والميرداماد انّها هي الشيطان بعينه.

فرويد وعالم اللاشعور

العمدة في هذا الفصل هو إبراز دور النفس في الإدراك، وبيان العلّة في كثرة الإختلافات بين البشر رغم انّهم يمتلكون وسائل متشابهة للمعرفة، وذكرنا نظريتين لحدّ الآن في تصوير النفس والإدراك النفسي، وهما نظرية الواقع النفساني للمدرسة الشكلانية (الجشتلت)، ونظرية النفس القشرية.

وهناك نظرية ثالثة في هذا المجال وهي ما ذهب إليه «فرويد» من تقسيم النفس إلى: «عالم الوعي والشعور»، و «عالم اللاشعور»، والمهمّ منهما هو الثاني، لأنّه من جهة يمثّل القسم الأعظم للنفس ويشبهه فرويد بقطعة الثلج أو جبل الثلج في البحر الذي لا يظهر منه سوى جزء صغير يمثّل عالم الوعي في الإنسان، والقسم الأعظم غاطس تحت الماء ومن جهة اُخرى فانّ هذا الجزء الأعظم هو الحاكم على سلوك الفرد في عالم الوعي والشعور، ويؤثّر تأثيراً حاسماً في إدراكه وتصرفاته وتصوراته وعواطفه.

المنشأ **لتكون** هذا الكيان اللاشعوري في الإنسان هو الدوافع والرغبات المكبوتة التي لم يسمح لها الفرد بالظهور والإشباع لأنّها مخالفة للعرف والأخلاق والقانون، فمثل هذه الرغبات والميول إذا منعت من الظهور على مسرح الحياة الواعية، فانّها لا تفنى ولا تنعدم، بل تعود إلى الخلف لتشكّل عالم اللاشعور وتنتظر الفرصة المناسبة للظهور ولكن بشكل آخر وتحت قناع من العناوين الإيجابية والأخلاقية التي لا تتنافى مع العرف، فجميع الأعمال الإنسانية والخيّرة للأشخاص المخلصين والصالحين ما هي إلاّ سلوكيات لإشباع تلك الرغبات الرخيصة والدنيئة

(159) راجع شرح دعاء السحر للامام الخميني(قدس سره): ص 28 ــ 29.

ولكن تحت ستار من العناوين الجميلة، فلا فرق بين إبراهيم (عليه السلام)ونمرود، وموسى وفرعون، والنبي محمّد وأبي سفيان، وعلي ومعاوية في أصل الدوافع النفسية التي ترسم سلوك الفرد، غاية الأمر أنّ المصلحين في نظر الناس لم يجدوا فرصة لإشباع رغباتهم الحيوانية وخاصّة غريزة الجنس إلاّ بهذا الشكل، وكذلك الحال في الطواغيت والأشرار.

ورغم ما يلاحظ على هذه النظرية من إفراط في حيونة الإنسان وحذف جميع عناصر الخير فيه وسلبه عنصر الإختيار الذي يستتبع تهميش التربية والإهتمام بها وإنتفاء الجزاء والمدح والذمّ وتساوي الأخيار والأشرار في ميزان العقل والعرف .. إلاّ أنّ أصل وجود عالم اللاشعور ممّا لا يقبل الإنكار، وقد اتّفق على ذلك علماء النفس رغم عدم قبولهم للتفسير الفرويدي في تصويره.

ونجد كذلك إشارات وتصريحات في المتون الإسلامية إلى هذا المعنى، منها قوله تعالى (**فانّه يعلم السرّ وأخفى**)[160]، أي أخفى من السرّ وأخفى من الشيء الخفي، وما ذلك إلاّ عبارة اُخرى عن عالم اللاشعور.

مرّة اُخرى نقرأ في دعاء كميل للإمام علي (عليه السلام) يتحدّث عن الملائكة المسؤولين عن كتابة أعمال الإنسان: «**الذين وكّلتهم بحفظ ما يكون منّي وكنت أنت الرقيب عليهم من ورائهم والشاهد لما خفي عنهم**»[161].

فإذا علمنا أنّ الملائكة المأمورين بكتابة الأعمال لا يخفى عليهم حتّى نيّات الفرد ومقاصده القلبية، فما يكون هذا الذي خفي عنهم وعلمه الله تعالى غير عالم اللاشعور؟!

وقد ذكرنا في الحلقة الاُولى من هذه الحلقات النفسانية أنّ المصطلح الإسلامي لعالم اللاشعور هو «عالم الملكوت» في مقابل «عالم الملك» الذي يوازي عالم الشعور في المفهوم النفسي الحديث، وبيّنا امتيازات «عالم الملكوت» على عالم اللاشعور وانّه لا يقتصر على اختزان الرغبات المكبوتة، بل يمثّل مخزوناً لجميع أعمال الخير والشرّ التي صدرت من الإنسان، وانّ أعمال الخير تنعكس وتختزن فيه على شكل أنوار، وأعمال الشرّ فيه على شكل ظلمات، وهكذا يكون ملكوت الإنسان تارةً بصورة منيرة ومشرقة، واُخرى مظلمة.

الإدراك الوجداني

وهو الجانب الثابت من الإدراك النفسي الذي لاتمسّه يد التغيير والنسبية، من قبيل إدراك الإنسان لحسن العدل والأمانة، وقبح الظلم والخيانة، وقاعدة الإحسان وأمثال ذلك من القضايا الوجدانية، وتختلف عن المدركات الفطرية التي يقول بها الفلاسفة العقليون كاستحالة اجتماع المتناقضين وقانون العلية والكلّ أكبر من الجزء، فانّها مدركات عقلية بديهية، وفرق بين المدركات العقلية والوجدانية.

(160) سورة طه ــ 7.

(161) مفاتيح الجنان ــ دعاء كميل.

وممّا يدلّ على ثبات هذا اللون من الإدراكات النفسية انّها موجودة في جميع أفراد البشر على حدّ سواء، وفي مختلف المجتمعات والطبقات وعلى مدى العصور والأعوام، وفي الحقيقة انّ هذه الإدراكات الوجدانية هي ما يقوله القرآن الكريم عن الفطرة الإنسانية التي لا تقبل التبديل:

(فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله)(162).

والسمة الأُخرى للإدراكات الوجدانية بعد «الثبات» و «العمومية» هي انّها تشكّل جانب الخير في الإنسان، فهي مدركات «إيجابية» وبنّاءة وضرورية بعكس مدركات النفس القشرية النسبية والمخرّبة.

فبما انّها قشرية فلا تهتمّ بمحتوى الصفات والأعمال، بل بالعنوان والقشر الظاهري، فليس المهمّ هو إنقاذ المسكين ونصرة الضعيف بل عنوان الكريم والمعين، فلو تحقّق له هذا العنوان بالرياء والتظاهر فهو المطلوب، وهكذا في سائر العناوين والصفات الأخلاقية والإجتماعية كالرئيس والعالم والمقتدر والجميل والشجاع وأمثال ذلك، ولذلك نجد هذا الإنسان الذي يعيش بنفس قشرية يكون أجبن الناس إذا كان لوحده بالرغم من تظاهره بالشجاعة، وأبخل الناس على زوجته وأولاده بالرغم من تظاهره بالكرم للآخرين، وما ذلك إلّالاكتساب عنوان وصفة إيجابية لترقيع خواء الأنا وستر معايبها الذاتية وان فقدت المحتوى الحقيقي لهذه الصفات، امّا إذا تحوّل الإنسان القشري إلى إنسان وجداني فسيكون المهمّ لديه محتوى هذه الصفات والعناوين لا أسمائها البراقة.

وبما أنّ النفس القشرية نسبية، فهي في صراع دائم لنيل التفوّق الوهمي على الأقران، لأنّ كلّ عنوان له مراتب ودرجات، فكلّ كريم هناك أكرم منه، وكلّ عالم هناك أعلم منه، وكلّ جميل هناك أجمل منه، ومع ضم الأوّل إلى الثاني يزول العنوان من الأساس، أي انّ العالم إذا اجتمع مع الأعلم منه زالت منه صفة العلم، وكان بالنسبة إلى الثاني جاهلاً، وإذا اجتمع القوي مع الأُقوى منه بان عليه عنوان الضعيف، أي أنّ الأعلى يسلب العنوان من الأدنى، فيشعر إزاءه بالحسد والحقد لأنّه سلبه عنواناً طالما أتعب نفسه في تحصيله وتوكيده والإفتخار به.

وبما أنّ النفس القشرية نسبية فهي مخرّبة كما رأينا، فجميع أسباب العداوة والبغضاء والتنازع بين البشر كامنة تحت مظلّة هذه النفس القشرية، أمّا لو تعامل الناس على أساس الوجدان فسوف يحلّ الإيثار محلّ الانانية، والتعاون بدل المنافسة، وكذلك المحبّة والعشق بدل الكراهية والعداء، ولتمكّن الإنسان أن يعيش الجنّة على الأرض ولزالت معالم الفقر والبؤس والفاقة والمسكنة، وذلك قوله تعالى:

(ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض..)(163).

ومعلوم أنّ المراد بهذا الإيمان ليس هو الإيمان الفلسفي بأن يعتقد الإنسان بوجود الله والقيامة، بل يترجم هذا الإيمان إلى عمل وسلوك ونشاط وجداني، فالتوحيد القرآني ليس هو التوحيد العقلي الذي يوصف بالألفاظ ويستدلّ عليه بالأدلّة والبراهين العقلية، بل هو حالة نفسية ووجدانية لا توصف بالكلمات ويعيشها الفرد بروحه ويلمسها بوجدانه وتظهر آثارها على أفعاله وأقواله وحركاته وسكناته.

---

(162) سورة الروم: الآية 30.

(163) سورة الاعراف: الآية 96.

ومن ذلك يتبيّن أنّ الصفة الرابعة للإدراكات الوجدانية هي انّها «حالة» وليست صفة وعنوان، أي أنّ الفرد يشعر بحالة من الحبّ للآخرين والرغبة في خدمتهم وإيصال الخير إليهم، ونحن نطلق على هذه الحالة إسماً وعنواناً قشرياً، وإلاّ فليس في الوجدان سوى الرغبة في شكر المنعم مثلاً، ونحن نسمّيها بالإيمان.

المخزون الثقافي:

تقدّم أنّ الإدراك النفسي ليس له ارتباط مع الحقائق، بل هو إدراك نسبي يختلف باختلاف الظروف والأشخاص وذكرنا لهذا الإدراك عدّة أركان منها «المزاج»، و«عالم اللاشعور» و«الأنا القشرية».

الرابع من أركان الإدراك النفسي والذي له دور كبير في نسبية المدركات هو «المخزون الثقافي» لكلّ فرد، أي المسبوقات الفكرية والتصورات الذهنية في الحافظة، فلا يمكن أن يتجرّد الإنسان في إدراكاته وخاصّة التصديقية والعلمية من دون تدخّل مسبوقاته الذهنية في ذلك الموضوع، أي انّ هذه المسبوقات أو المخزون الثقافي يتدخّل في تشكّل الإدراك النفسي وصياغته بالشكل الملائم وبما ينسجم مع تلك المسبوقات الذهنية، فمثلاً عندما ترى صديقك في حفلة أو تسمع رئيس الدولة يقوم بافتتاح مشروع، فانّ مسبوقاتك الذهنية عن هذا الصديق أو ذلك الرئيس سوف تتدخّل حتماً في حكمك على ذلك السلوك وتفسّره بالإعتماد على تلك المسبوقات، ولا يمكن للإنسان أن يتجرّد تماماً من التصورات القبلية إلاّ أن يكون خالي الذهن تماماً عن القضيّة المطروحة، وهذا المفهوم يؤكّد لنا نسبية المدركات النفسية بصورة أشدّ، لأنّ المخزون الثقافي يختلف من شخص لآخر.

فمثلاً نلاحظ هذا المعنى بصورة واضحة في مدركاتنا الدينية، فالفقيه لو كانت له سابقة في العلوم العرفانية والفلسفية لتأثّرت فتاواه بهذا المخزون الثقافي حتماً وإصطبغت بالصبغة العرفانية أو الفلسفية، والباحث في الإقتصاد الإسلامي يتأثّر حتماً بما يحمله من مسبوقات فكرية عن الدين بشكل عام، فلو كانت معلوماته السابقة وقناعاته الفكرية تميل نحو حرية الإقتصاد وتؤيّد مسألة تراكم الثروة والملكية الخاصّة لخرج بنظريات إسلامية مبرهنة بالأدلّة العقلية والنقلية منسجمة مع تلك المسبوقات الفكرية، ولو كانت ثقافته العامّة تميل نحو الإشتراكية وتحديد الملكية الخاصّة وتأكيد دور الحكومة في ترسيخ دعائم العدالة الإجتماعية لخرج بنظريات إسلامية تؤكّد هذه القناعات.

ومثال آخر، ما نلاحظه في عالم التفسير للقرآن الكريم، فبالرغم من أنّ الجميع يدّعي الموضوعية وضرورة فهم مراد الآيات كما هو من دون حكم مسبق أو تدخّل فكري مسبق، إلاّ انّنا لا نجد ولا مفسّراً واحداً استطاع أن يتحرّى الموضوعية اللازمة، فالعارف يتوجّه إلى بطون الآيات ويحاول فهم المعنى المستتر خلف المعنى الظاهر، والفيلسوف يتّجه لا شعورياً إلى تكوين استدلال عقلي من الآيات على آرائه وأفكاره، والفقيه المحدّث لا يطرق آية إلاّويبحث عن رواية تسند تفسيره، ومن كان له اطّلاع على العلوم والمعارف الحديثة لعلماء الطبيعة والأحياء درس الآيات القرآنية من هذه الجهة وسعى إلى تفسيرها بما يدعم به معقولاته ومعارفه الذهنية، وهكذا.

التفكير الإجتماعي والسياسي وإدراك النظرية الإسلامية في هذا المجال يخضع تماماً إلى المسبوقات الذهنية لدى المحقّقين والعلماء، فمثلاً المجتهد الذي يريد استكشاف اُطروحة الإسلام السياسية في نظام الحكم، وكانت لديه قناعات مسبقة بلزوم الحكم الفردي وعدم الإعتماد على الأكثرية لأنّ (أكثرهم للحقّ كارهون) وتاريخ الرسالات

يشهد بالحكم الفردي للأنبياء وقرائن اُخرى من هذا القبيل اتّجه في دراسته الموضوعية هذه إلى ضرورة استلام الحكم من قبل الفقيه العادل وحصر القوى والقدرات السياسية والعسكرية به ولا بأس أن يستشير الآخرين في إدارة شؤون المجتمع، إلاّ أنّ الرأي الأوّل والأخير له كما كان ذلك لرسول الله (صلى الله عليه وآله).

ومن أدرك مسبقاً فوائد الديمقراطية وشاهد بالتجارب التاريخية أنّ الحكم الفردي لا يخلو من الإستبداد حتّى مع عدالة الحاكم وتقواه لخضوعه إلى المزاج والمخزون الثقافي وتأثيرات التربية والبيئة في مرحلة الطفولة، ذهب في تحقيقاته الإسلامية مذهب الحكومة الديمقراطية وانّ الإسلام لا يرى ضرورة الحكم الفردي، وإنّما هو مقدّمة لتحقيق العدالة، فالأصل القرآني في الحكم هو تحقيق العدالة والقسط (**ليقوم الناس بالقسط**)[164] وامّا كون الحكم فردياً أو ديمقراطياً أو وراثياً فتابع لثقافة المرحلة التاريخية ومدى اتّفاق الناس على صيغة الحكم.

وهكذا في فلسفة الحكم وهل انّها نيابة عن الله تعالى، أو عقد إجتماعي بين الجهاز الحاكم والمحكومين، أو أنّها بالقوة والغلبة، فكلّ من هؤلاء العلماء والمحققين له رأيه ونظرته إلى الإسلام ويدعم رأيه بالأدلّة العقلية والنقلية بعيداً عن التعصّب والعناد، ولا اُريد القول بأنّها كلّها صحيحة حتّى يلزم القول بالتصويب، بل إنّ هذا هو الواقع الذي لا مفرّ منه في جميع مدركاتنا الإجتماعية والسياسية والعقائدية.

النتيجة:

وبالإمكان تقرير المطلب ضمن نقاط:

1 ــ انّ النفس البشرية بما انّها تتكوّن من نفس قشرية واعتبارية وهي «الأنا» فجميع إدراكاتها نسبية، أي إنّ الإنسان لا يتّصل بالواقع الخارجي إلاّ من خلال هذه الأنا، وبما أنّ هذه الأنا متكوّنة من اعتبارات وعناوين وهمية ونسبية (كما مرّ تفصيله في الحلقة الثانية من حقيقة النفس) فلذا تكون مدركاتها من هذا القبيل.

2 ــ وهذا لا يعني القول بالمثالية، لأنّ الأشياء الطبيعية لا تحتاج إلى نظرة ثانية، أي انّ رؤية الأشياء الخارجية كالسماء والأرض والبحر والشجر والحجر متساوية لدى جميع الناس لأنّ النظرة الاُولى وهي الإدراك الحسّي متساو لدى الجميع، ولكن الإدراكات التي فيها نظرة ثانية، ولها تعبير وتفسير وخاصّة فيما يتعلّق بسلوك الآخرين والقيم الأخلاقية والنظرة الفلسفية للعالم فلا يمكن أن تكون متساوية لدى الجميع، لأنّ النظرة الثانية تتمّ من خلال تدخّل الأنا القشرية والمزاج واللاشعور والمخزون الثقافي للفرد، ومعلوم انّ هذه الاُمور لا يتّفق عليها اثنان.

3 ــ أنّ نسبية الإدراكات النفسية تقوم على أربعة أركان وهي: قشرية النفس ووهميتها، والمزاج، وعالم اللاشعور، والمخزون الثقافي، وليست هذه الاُمور من العوامل المساعدة في الإدراك النفسي، بل هي أركان واُسس الإدراك النفسي، وتشكّل بمجموعها إدراكات الفرد عن الواقع الخارجي.

4 ــ مضافاً إلى ذلك فانّ الإدراكات الإعتبارية التي تقدّم ذكرها في الفصل الأوّل تلعب دوراً مهمّاً وواسعاً في نسبية الإدراكات، حتّى يمكن القول بأنّ جميع إدراكات الإنسان نسبية ما عدا الإدراك الوجداني.

---

(164) سورة الحديد: الآية 25.

5 ــــ بما أنّ الوجدان هو شعاع إلهي في الإنسان ـــ وهو المقصود بالفطرة التي فطر الله الناس عليها ـــ فانّ مدركاته أعلى من هذا العالم، وهو متّصل بالعالم العلوي، لهذا تكون مدركاته حقيقيّة ومطلقة ولا تمسّها يد التغيير والنسبية ﴿**لا تبديل لخلق الله**﴾[165] ومن ذلك يعلم أنّ الفطرة هي الإدراكات الوجدانية لدى البشر من قبيل حسن العدل والأمانة وقبح الظلم والخيانة، وهذه الفطرة لا تكون في الإنسان منذ الولادة، بل بعد بلوغه سنّ الرشد والتمييز بين الخير والشرّ، والإنسان قبل ذلك أي في مرحلة الطفولة يعيش حالة عدم الإستواء كما هو واضح.

6 ــــ من ذلك يعلم أنّ العقل الذي تحدّثنا عنه في فصل الإدراك العقلي يخضع بدوره للإدراك النفسي، أي لا يمكنه إدراك الحقائق بصورة مستقلّة عن تدخّل النفس، وما تقدّم من إدراكه للحقائق الموضوعية إنّما هو رأي الفلاسفة المسلمين المأخوذ إجمالاً وتفصيلاً من «أرسطو»، امّا رأي العرفاء ـــ وهو الصحيح ـــ فانّهم لا يعتمدون على العقل في كشف الحقائق، لأنّه ليس من صلاحياته ولا يدخل هذا المعنى في دائرة وظيفته، لأنّه خلق لكي يدير للإنسان حياته الدنيوية على أحسن وجه. وما سوى ذلك فالأمر للوجدان، وبعبارة أُخرى أنّ العقل المعتبر والحجّة هو العقل المستند على الوجدان لا العقل المستقل، لأنّه حينئذ سيكون أداة طيّعة للنفس ولا يرى إلاّ مصالحها، فهو عقل مصلحي لا يمكن الإعتماد عليه في كشف الحقائق.

ولعلّك تسأل عن تأكيد القرآن الكريم على العقل ودوره في كشف الحقائق والوصول إلى اليقين في العقائد، فالجواب هو أنّ القرآن الكريم يقصد بالعقل: الوجدان، أي العقل الموضوعي أو العقل المستند على الوجدان كما تمّت الإشارة إليه في فصل الإدراك العقلي، والمراد من العقل لدى الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين هو الفكر أو العقل المستقلّ عن الوجدان أي العقل النظري بالدرجة الأُولى، ولعلّ الذي أوقعهم في هذا الإلتباس هو فلسفتهم المستوردة من اليونان والتي يقسّم فيها «ارسطو» العقل إلى قسمين: **نظري وعملي،** فبالأوّل يدرك الحقائق، وبالثاني يطبق عملياً ما أدركه بعقله النظري، ولكن هذا التقسيم لا أثر له في القرآن الكريم، فجميع الموارد التي يذكر فيها العقل في القرآن يراد بها العقل الموضوعي وهو الوجدان أو العقل المستند على الوجدان (في مقابل العقل الذاتي) كقوله:

﴿**أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون**﴾[166].

وقوله: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها**﴾[167].

وقوله: ﴿**أم تحسب أنّ أكثرهم يسمعون أو يعقلون**﴾[168].

وقول الإمام الصادق (عليه السلام): «**أكمل الناس عقلاً أحسنهم خُلُقاً**»[169].

---

(165) سورة الروم: الآية 30.

(166) سورة البقرة: الآية 44.

(167) سورة الحجّ: الآية 46.

(168) سورة الفرقان: الآية 44.

(169) وسائل الشيعة: ج8، ص504.

وعشرات المتون المقدّسة من الآيات والروايات الشريفة تدلّ على أنّ العقل في الشريعة المقدّسة يختلف عن العقل في مقصود الفلاسفة.

امّا إدراكات العقل البشري للحقائق الكليّة فهي إمّا أن تعود إلى الإدراك الوجداني كاستحالة اجتماع المتناقضين والقضايا الرياضية والأخلاقية، أو انّها ليست بحقائق وإن تصوّر الفلاسفة انّها حقائق من قبيل قانون العلّة والمعلول، فهذا القانون تدركه عقول جميع الناس، ولكنّه ليس بحقيقة وراء عالم الطبيعة، أي انّه قانون طبيعي فحسب ولا يشمل ما وراء الطبيعة، ولذا يؤكّد علماء الفيزياء مقولة النسبية وأنّ هذا القانون لا ينطبق على الأحداث الكونية الخارقة في العظمة والسعة ولا ينطبق على المعادلات الذرية المتناهية في الصغر والدقّة، مع العلم أنّ هذين الموردين يدخلان في دائرة المادّة والطبيعة، فكيف الحال بما وراء الطبيعة؟

وقد أكّد القرآن الكريم مراراً على محدودية هذا القانون، وذلك من خلال بيان قدرة الله تعالى في خرق هذا القانون كما في نار إبراهيم الباردة، مع انّ المعلوم انّ النار علّة للإحراق، وهذا الإستثناء يبيّن بأنّ قانون العليّة محدود بعالم الطبيعة، ولا يسع المقام لتفصيل أكثر حول هذا الموضوع المهمّ وإنّما أردنا الإشارة إليه لتوضيح المقصود من المدركات العقلية في نظرنا.

أمّا كون الله تعالى علّة للمخلوقات وانّ العقل يدرك ذلك بقانون العليّة، فهو من الخطأ الشائع بين فلاسفة الإسلام، فانّ الله تعالى ليس علّة للمخلوقات كما هو الحال في بقيّة العلل والمعلولات، لأنّ قانون العليّة يؤكّد على ضرورة تجانس العلّة والمعلول، ولا مجانسة بين الله ومخلوقاته، ثمّ أنّه لابدّ في قانون العليّة من تلازم العلّة والمعلول، أي انّه إذا حصلت العلّة وجب حصول المعلول بدون فصل كما هو الثابت في الفلسفة، وهذا يعني أنّ الله تعالى لا يمكنه التخلّص من مخلوقاته، بل هو مجبر على خلقها، وهذا ما لا يقول به أحد من المسلمين.

وقيل في الجواب: على ذلك أنّ الله تعالى علّة مختارة، ولكن القانون العقلي لا يقبل الإستثناء، فامّا هو علّة فيجب أن يخضع لملازمات قانون العليّة، وامّا ليس بعلّة، ولا ثالث في البين.

والصحيح هو ما يقوله العرفاء من أنّ الله تعالى خالق العلل، كما ورد هذا المعنى في الأدعية المأثورة «**يامسبّب الأسباب**» وإدراك انّ لنا خالقاً هو من جملة الإدراكات الوجدانية التي يؤكّد عليها القرآن الكريم كثيراً، وبواسطة هذا الإدراك الوجداني والعلم الحضوري بوجود الله، يدرك العقل أوّلاً ـــ بالعقل النظري ـــ أنّ لهذا الكون خالقاً، ثمّ يرسل هذا الإدراك للعقل العملي ليعمل على وفقه كما يقول الفلاسفة.

من هنا نفهم أنّ التقسيم الفلسفي للعقل إلى نظري وعملي والقول بحجيّة كلّ منهما يتقاطع مع المفهوم القرآني للعقل حيث يمكن تقسيم العقل وفق هذا المفهوم إلى: **عقل مادّي، وعقل معنوي**، أو عقل ذاتي وعقل موضوعي والأوّل يدرك الظواهر من الأُمور ولا حجيّة له في إثبات الحقائق إلاّ ما وافق الوجدان، أي انّ مدركاته مفيدة من الناحية العملية لإدارة شؤون الإنسان الدنيوية وليست لها قيمة علمية وفلسفية، لأنّه وليد الدماغ المادّي، وكيف يمكن القول بأنّ المادّة في حدوث وتغيّر دائم ولا يكون وليدها وهو العقل البشري كذلك؟

أمّا ما نراه من الثبات في بعض المعقولات البشرية فهي تابعة لمدركات الوجدان، وبما أنّ الوجدان ليس وليد المادّة، بل هو في الأصل وجود مجرّد وروحاني لقوله تعالى: (**ونفخت فيه من روحي**)[170] فلذا تكون مدركاته ثابتة كذلك وله القدرة على إدراك ما وراء الطبيعة ولا تكون مدركاته نسبية ومتغيّرة من شخص لآخر ومن مجتمع لآخر.

كيفية إدراك الوجدان لمدركاته

رأينا أنّ الثوابت العلمية لدى الإنسان كالبديهيات والقيم الأخلاقية يدركها الإنسان بعقله، ولذا ذهب الفلاسفة إلى أنّها من مدركات العقل في الأصل، وانّ العقل يمكنه إدراك ما وراء الطبيعة، في حين انّ هذه الثوابت للوجدان كما قلنا.

والسؤال الآن، كيف نميّز بين مدركات الوجدان ومدركات العقل في حالة الاتّفاق؟ ولماذا لا نقول أنّ العقل كالوجدان يمكنه إدراك الحقائق بنفسه؟

في الحقيقة انّ مدركات الوجدان ما هي سوى حالات نفسية من الحبّ والبغض وليس لها عنوان محدود وسمة خاصّة، ولكن بما أنّ وظيفة العقل التمييز بين المفاهيم والكليات والمدركات ليتسنّى للإنسان أن يخطو في حياته نحو العلم والمعرفة ويدير حياته بصورة أفضل، لذا ابتكر العقل لكلّ حالة نفسية وإدراكاً وجدانياً إسماً وقالباً خاصّاً، فمثلاً الجبن والشجاعة والعدالة والخيانة وأمثالها إنّما هي حالات في النفس أو الوجدان فارغة من قشور الأسماء، أي انّها معان بدون الفاظ، والذهن هو الذي يضع لها اللفظ بمساعدة العرف واللغة، هذا من جهة.

ومن جهة اُخرى فالوجدان عندما يريد أن يؤثّر في الإنسان ليدفعه إلى سلوك إنساني بعيد عن الرذائل فلابد أن يستعين بالفكر والعقل المادّي لتحويل المعاني الاخلاقية إلى ممارسة، لأنّ العقل هو المسؤول عن سلوك الإنسان في الدنيا، فلابدّ أن يقوم بترجمة حالاته الوجدانية إلى العقل، وبذلك يدرك العقل الوجدانيات كوجود الله وضرورة الأمانة، وردّ الجميل وما إلى ذلك، ومن المعلوم انّ هذه القضايا وجدانية أوّلاً كما قلنا، أي انّ الإنسان يدرك في وجدانه بأنّ له خالقاً، وهذا الإدراك من نوع الإدراك الحضوري أي حالة من الشعور الباطني العميق الذي لا يوصف بالكلمات، ومن ثمّ ينتزع العقل من هذه الحالة عنواناً معيّناً كما ينتزع من الأشياء الخارجية الجزئية عنواناً كلياً، وكما ينتزع من حالة الجوع التي يدركها الإنسان حضورياً عنوان الجوع، فكذلك ينتزع من الحالات المعنوية قوالب وعناوين حاكية عنها.

إذن فإدراك وجود الله في وجدان الإنسان هو إدراك حضوري، أي انّ الإنسان يتصل مع الله في حالة الإدراك الوجداني، بينما لا يوجد في العقل سوى أسماء وعناوين للاُمور المعنوية، وبعبارة اُخرى انّ الله تعالى بنفسه يحضر في وجدان الفرد، بينما يحضر إسمه وعنوانه في عقله.

ثمّ بعد أنّ اُدرك في وجداني بأنّ لي خالقاً، اُدرك بعقلي بأنّ لجميع المخلوقات خالقاً بقانون العليّة، بينما نجد الفلاسفة يعكسون الأمر ويرون أنّ العقل يدرك بقانون العلية بأنّ للمخلوقات علّة اُولى، وبما انّي أحد المخلوقات

(170) سورة الحجر: الآية 29.

فانّ لي علّة أُولى وخالقاً، في حين انّ إدراك هذه القضية الثانية معلومة للوجدان قبل وجود العقل كما نرى في المفهوم القرآني انّ كلّ شيء حتّى الجمادات التي لا عقل لها تدرك انّ لها خالقاً، أي إنّ إدراك الخالق معجون في ذاتها تماماً ولا ينفك عن إدراكها لنفسها.

وهذا هو السبب في أنّ الفلاسفة تورطوا في قضايا شائكة من قبيل انّه إذا كان قانون العلية سائداً في جميع الموجودات فلماذا لا يكون لله علّة؟ فإذا قلتم بأنّه موجود بذاته فلا يحتاج إلى علّة **لقالوا:** بأنّ الكون موجود بذاته ولا يحتاج إلى علّة، وإذا **قلتم:** بأنّ الكون حادث قطعاً، وواجب الوجود غير حادث. **لقالوا:** ما المانع أن يكون الكون كذلك، لأنّ الحدوث يطرأ على الصور والأشكال لا على ذات المادّة، فذات المادّة أزلية .. وهكذا.

أو يقولون: أنّ قانون العلية يقتضي لزوم وجود المعلول للعلّة، فإذا قلتم انّ الكون المادّي ملازم لوجود الله، أي انّه أزلي فهذا يدلّ على أنّ الله مجبور على الخلق، وانّه لا يستطيع التخلّص من المخلوقات كما قلنا، وإذا قلتم بأنّ الله علّة مختارة لزم أن يكون الله موجوداً قبل وجود المخلوقات، وذلك الوجود لم يكن متصفاً بصفات الكمال كالقدرة والكرم والرحمة والرزق و...، لأنّ هذه الصفات لا تكون إلاّ بعد تحقق المخلوقات في عالم الوجود.

والإشكالات العقلية في مسائل الميتافيزيقيا كثيرة، وإنّما أردنا الإشارة إلى بعضها لإثبات أنّ العقل لا ينبغي له التدخّل في ما لا يعنيه وما ليس من مسؤولياته، إنّما عليه أن يدرك بتبع الوجدان بأنّ له خالقاً، ثمّ يسعى في أداء ما عليه من واجبات تجاهه.

وقد يجد الفلاسفة أجوبة على الإشكالات المطروحة كما تلاحظ ذلك في كتبهم، إلاّ انّها أجوبة غير مقنعة حتماً فيما لو تحرّينا الموضوعية ووقفنا على الحياد، ولكن بما انّنا مؤمنون مسبقاً بوجود الله، لذا نؤيّد ما يقوله هؤلاء الفلاسفة في استدلالهم على وجود الله، أي انّنا نؤمن بالدليل قبل أن نراه أو نسمعه، والدليل الحقيقي هو ما يكون قبل الإيمان حتّى يسوق الإنسان إلى حظيرة الإيمان، لا أنّ الإيمان هو الذي يولّد الدليل ويؤكّده!!

ولهذا قلنا أنّ العقل لا يمكنه إدراك الحقائق إلاّ بتبع الوجدان، وحينئذ فهو إدراك تبعي وغير مستقل. والأصل هو للإدراك الوجداني.

ولهذا السبب رأينا أنّ العقل البشري غير متّفق على وجود الله ولا على صفاته ولا على سائر القضايا الميتافيزيقية، فإذا كان صاحبه مؤمناً كان عقله تبعاً لإيمانه ووجدانه وان كان الشخص كافراً كان العقل تابعاً لنفسه وأهوائه.

عدم تبدّل المدركات الوجدانية

ومن هنا يتبيّن أنّ الوجدان يمكن أن يضعف وقد يموت، ولكن من المحال أن يطرأ عليه التبدّل والتحريف، وليس كذلك مدركات العقل البشري، ولذا تصرّح الآية الشريفة (**لا تبديل لخلق الله**)فحسن العدل وقبح الظلم يقوى ويضعف في الفرد لتراكم الأهواء والحجب المادية على القلب، ولكن لم نسمع يوماً أنّ إنساناً حتّى لو كان ظالماً وكافراً يقول بقبح العدل وحسن الظلم، نعم يقوم عقله المادّي بتبرير أفعاله الظالمة بما يتوافق مع هذا القانون الوجداني، فيظهر للناس ولنفسه أنّ عمله هذا عين العدالة وليس من الظلم في شيء، وقد رأينا أنّ مدركات العقل

نسبية، وحتّى مقبولاته الميتافيزيقية تطالها يد التحريف والتغيير من التوحيد الإلهي والصفات الإلهية وسائر القضايا الفلسفية المتعلّقة بالخالق أو المخلوق.

ومن هنا ندرك جيّداً انّنا إذا أردنا انشاء فلسفة إلهية وإسلامية سليمة علينا الإعتماد على مدركات الوجدان وجعلها حجر أساس للبناء العلوي لمعلوماتنا الفلسفية، وإلاّ كان البناء الفلسفي متزلزلاً ومبنياً على الرمال.

ولا حاجة للتأكيد على أنّ المراد من العقل في بحثنا هو العقل السائد في العرف العام والوسط العلمي والفلسفي لا بالمعنى القرآني كما تقدّم.

المدركات الدينية:

وهنا يقفز إلى الذهن سؤال هامّ، وهو انّه على هذا الأساس كيف نطمئن إلى صحّة مدركاتنا ومعلوماتنا الدينية إذا كانت المدركات العقلية دنيوية فقط، في حين أنّ أساس جميع معارفنا الدينية في أُصول الدين عقلية وتعتمد على الدليل العقلي؟ ثمّ ألا يؤدّي القول بنسبية المدركات العقلية إلى بطلان مقولة انّ الإسلام يصلح لجميع العصور والأزمنة، لأنّ جميع المعارف ومن جملتها المعارف الدينية ستكون حينئذ نسبية ومتغيّرة ولا مجال للمفاهيم الثابتة والأحكام الخالدة في الإسلام!!

وللجواب على هذا الإشكال لابدّ من الإلتفات إلى أنّ المدركات الدينية والمعارف الإسلامية التي يدركها الفرد المسلم ترد إلى ذهنه من طرق ثلاثة:

1 ــ الوجدان.

2 ــ العقل.

3 ــ النقل.

ونحن بعد أن أسقطنا حجيّة العقل المستقل في المدركات الدينية، لا نجد أنفسنا متورطين في مشكلة معرفية بعد وجود الطريقين الآخرين، وهما: الوجدان والنقل، بل إنّ الفلاسفة وعلماء الكلام هم الذين ورطوا أنفسهم وعقولهم في إقحامها في غير ميدانها وأن تسبح في غير مياهها فكانت النتيجة ركاماً من المسائل المعقّدة والقضايا الشائكة التي لا يملك الإنسان معها إلاّ الإيمان الأعمى مع ضعف الدليل العقلي، في حين أنّ المعارف الدينية على مقولة الوجدان تنبع جميعها من مسألة التوحيد، وهي قضيّة وجدانية كما قلنا، أي يدركها الفرد في محتواه الداخلي ويشعر بها من دون الحاجة إلى الدليل العقلي، كما يشعر بالجوع واللذّة والتعب وأمثال ذلك، فهل انّ هذه الأُمور تحتاج إلى دليل عقلي لإثبات وجودها في الإنسان؟.

ومن قضيّة التوحيد الوجدانية يدرك الإنسان المؤمن صفاته تعالى بالوجدان أيضاً، أي انّه يشعر في أعماقه بأنّ خالقه قادر وعالم وكريم وحي وما إلى ذلك، وما عليه إلاّ أن يقوّي هذا الشعور الوجداني في باطنه ويعتمد عليه.

ومن ثمّ يدرك بالوجدان مسألة النبوّة، لا بقاعدة اللطف الوهمية التي يعتمد عليها علماء الكلام في إثبات وجوب إرسال الرسل والأنبياء على الله تعالى!!

وتوضيح المسألة، أنّ الإنسان السليم الوجدان يدرك بوجدانه أنّ هذا الشخص الذي لم يكذب طيلة حياته كذبة واحدة، وقد عرف بالصدق والأمانة والأخلاق الفاضلة والإنسانية بين الناس إذا ادّعى انّه مرسل من الله تعالى، وكانت رسالته تدعو إلى الأخلاق الحميدة والقيم الإنسانية والمثل الرفيعة، ولم يطلب من الناس أي أجر أو يتوقّع منهم أي عطاء مقابل تلك الدعوة، فانّ دعواه صادقة حتماً، فيؤمن بها قبل أن تصل النوبة إلى المعجزة، أي انّ جميع هذه القرائن تؤكّد للوجدان صدق المدّعي، ومعلوم انّ العقل لا دخالة له في هذا الإيمان، لأنّه ليس من المحال عقلاً أن يكذب الصادق، أو يخون الأمين وان كان صادقاً وأميناً طيلة مائة عام، ولكنّه محال وجداني إذا انظمّت إليه بقيّة القرائن المذكورة آنفاً.

امّا المعجزة، فالعقل لمحدوديته الذاتية لا يمكنه تمييز المعجزة عن السحر عند من فقد الوجدان وأصبح عقله أسير النفس القشرية، فمن دون الوجدان كيف يتسنّى للعقل البشري التمييز بين شقّ القمر كمعجزة، وشقّ القمر كسحر؟ وكيف يمكنه التمييز بين عصا موسى (عليه السلام)التي انقلبت إلى ثعبان عظيم وبين عصا السحرة التي انقلبت بدورها إلى ثعابين عظيمة أيضاً، فمجرّد أنّ ثعبان موسى غلب ثعابين السحرة لا يكفي دليلاً على انّه من الله، فالعقل لا يمنع أن يكون أحد السحرة أقوى من الآخرين في السحر، ولذلك عندما يتّهم قوم نبيّهم بالسحر كان لهذا الإتّهام صدىً ومقبولية في أوساط الناس، وبكلمة، أن المعجزة إنّما هي للسفهاء من الناس لا العقلاء، ولذا لا نجد مثل الامام علي(عليه السلام)أو خديجة(عليها السلام) أو سلمان الفارسي(رضي الله عنه)يطالبون النبيّ الاكرم(صلى الله عليه وآله وسلم)بمعجزة كشرط للإيمان به.

وامّا القرآن الكريم فلم ينزل إلى الناس على أساس أنّه معجزة بالدرجة الاُولى لاثبات نبوة الرسول الاكرم(صلى الله عليه وآله وسلم)، بل نزل كشريعة سماوية وكتاب هداية وتعاليم مقدسة لتخرج الإنسان من الظلمات إلى النور، ولكنّه بالملازمة وبما أنّه من اللّه تعالى فهو معجزة حتماً، وإدراك هذا المعنى يكون بالوجدان لا بالعقل، أي أنّ معجزة القرآن ليست عقلية، بل وجدانية، لأنّ من يقرأ القرآن ويتدبّر في آياته يدرك بوجدانه انّه ليس من النبي، بل من الله تعالى وذلك لاسلوبه الفذّ الذي ينفذ إلى القلوب وكيفية مخاطبته للإنسان وللرسول الكريم، وليس كما يقول علماء الكلام والتفسير انّه معجزة بلاغية وأنّ العرب عجزوا عن الإتيان بمثله من ناحيته البلاغية، لأنّ العرب كانوا يمارسون الشعر لا النثر، ومن الطبيعي أن لا يعرفوا الإتيان بمثله، لأنّهم لم يمارسوا هذا الفنّ مطلقاً كما هو واضح، ثمّ أنّه لو كان معجزة بلاغية، فباعتراف جميع العلماء أنّ نهج البلاغة فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق، ومقتضى قولهم هذا وأنّ الإمام علي (عليه السلام)معصوم عن الخطأ أنّ الناس لا يستطيعون الإتيان بمثله، فهل يصحّ القول أنّ القرآن حاله حال نهج البلاغة؟ فانّ العقل البشري لا يرى فرقاً من ناحية الإعجاز البلاغي بين القرآن ونهج البلاغة حتّى لو كان الأوّل أبلغ وأفصح، لأنّ المناط في المعجزة هو أن لا يستطيع الناس الإتيان بمثلها، وهذا المناط متوفّر في كلا الأمرين، نعم، لم يبق إلاّالقول بأنّنا بوجداننا ندرك جيداً أنّ نهج البلاغة بالرغم من كونه أعلى من كلام المخلوقين ولا يستطيع إنسان أن يأتي بمثله إلاّ أنّه كلام بشر ويحكي عن أحاسيس بشرية بخلاف القرآن الكريم.

وبعبارة أُخرى انّ مجرّد المعجزة البلاغية، أو الإخبار بالمغيبات أو العلوم الإنسانية التي لم تكن في ذلك العصر لوحدها وكلّ على انفراد لا تكفي لإثبات انّ هذا القرآن من الله تعالى، نعم تكون بمجموعها مؤيّدات وقرائن تثير في الوجدان اليقين على انّه من الله لا من رسوله الكريم.

وبعد إثبات الرسالة تثبت سائر الأحكام الشرعية بالنقل، وحتّى المعاد فلا يمكن إثباته بالعقل، لأنّ العقل غاية ما يستطيع إثباته أنّ الله قادر على أن يحيي الموتى، وهذا الإدراك في الأصل مستند إلى الإدراك الوجداني بقدرة الله كما قلنا، امّا هل يتحقّق المعاد واقعاً أم لا؟ فهذا يثبت بنقل القرآن وتأكيدات الرسول الكريم، ولا يدخل في دائرة العقل كما هو واضح.

أمّا مسألة الإمامة فقد سعى علماء الكلام إثباتها عقلاً بقاعدة اللطف، وقلنا أنّ قاعدة اللطف أعجز من أن تثبت النبوّة، فكيف بالإمامة؟ فهذه القاعدة تقول بأنّه يجب على الله تعالى إرسال الرسل والأنبياء وإقامة الإمام لصفة اللطف الذاتية لله تعالى، وإلاّ لما وجد البشر طريقاً إلى الكمال وهادياً في سيرهم نحو الله تعالى، غافلين عن أنّ الرسول والحجّة لا يجب أن تكون على شكل أنبياء من البشر، بل يكفي أن يقيم الحجّة وينصب لهم هادياً من وجدانهم وعقولهم كما وردت بذلك الأحاديث الشريفة، بل انّ الروايات تؤكّد على كفاية الرسول الباطني ــ وهو الوجدان أو العقل العملي، لمن لم يأتهم رسول ظاهر[171]، وهم أغلبية الناس وخاصّة في تلك العصور المتخلّفة وانتشار المجتمعات والقبائل البشرية في كافّة أصقاع المعمورة.

فلم يبق إلاّ الدليل النقلي والوجداني على مسألة الإمامة، وفي هذا كفاية وغنىً عن الدليل العقلي.

ونقصد بالدليل النقلي هو ما ورد من الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله) من نصّ على إمامة أمير المؤمنين علي (عليه السلام)من بعده كحديث الغدير المشهور، ومن الدليل الوجداني ــ وهو الأهمّ ــ أن يجمع الباحث عن الحقيقة من خلال القرائن والشواهد من حياة الإمام علي (عليه السلام) كما تحدّثنا في النبوّة، ومن خلال مقارنتها مع خصائص سائر الصحابة يثبت له بالوجدان ــ لا بالعقل ــ أحقيّة الإمام علي (عليه السلام) بالخلافة، لأنّ العقل البشري الذي يسير تبعاً للمصالح الدنيوية لا يرى بأساً من اختيار غيره في منصب الخلافة كما يقول بذلك المعتزلة في مذهبهم بجواز تقديم المفضول على الفاضل، ومعلوم أنّ المعتزلة عقليون في مسائل الدين واُصوله.

القضايا العقلية والوجدانية في الدين

هذا ما يتعلّق بالسؤال الأوّل، امّا السؤال الثاني والموقف من التشريعات الدينية بشكل عام وانّها صالحة لجميع العصور وكافّة المجتمعات لأنّ الإسلام دين خاتم ولابدّ أن يكون صالحاً لجميع المجتمعات إلى يوم القيامة بمقتضى قوله تعالى (**انّ الدين عند الله الإسلام**)[172] والحديث الشريف:

«**حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة**»[173].

---

(171) في بحار الانوار عن الإمام الكاظم(عليه السلام) قال: «**إنّ للّه على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول**» (بحار الانوار ــ ج1 ــ ص137).

(172) سورة آل عمران: الآية 19.

فنقول بعيداً عن التعصّب الفكري والتقيّد بكلمات علماء الإسلام وآرائهم فانّها تعبّر عن وجهة نظرهم فحسب لا عن رأي الإسلام بالضرورة: إنّ المعارف الإسلامية منها ما يقوم على أساس الوجدان، ومنها ما يقوم على أساس العقل، أي أنّ قسماً منها وجداني والآخر عقلي، فما كان من الاُمور الوجدانية كوجود الله والرسالة والقرآن والدعوة إلى الأخلاق والعدل ورفض الظلم والعدوان ومساويء الأخلاق فانّها ثابتة، لأنّه كما قلنا انّ القضايا الوجدانية ثابتة وغير نسبية لثبات الوجدان في جميع أفراد البشر على شاكلة واحد، وهو الفطرة (التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله).

وبتبع هذه القضايا الوجدانية تثبت القضايا النقلية المقطوعة الصدور من الله تعالى أو الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله) من قبيل المعاد والنصّ على الأئمّة وبعض التشريعات الثابتة في الدين مثل مسألة حرمة الخمر والقمار والربا ووجوب الصلاة والصوم والحجّ والقصاص وما إلى ذلك.

امّا ما يقوم على أساس العقل من المسائل الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والعسكرية فمتغيّرة بتغيّر الظروف والمجتمعات والحضارات، فمثلاً بالنسبة إلى القضاء أكّد الإسلام على تحرّي الدقّة في العدالة، ولكن كيفية تحقيق العدالة وطريقة الوصول إليها فمتروك إلى العقل البشري، ففي القديم كان القاضي يصدّر أحكامه على المتّهمين من دون محام وهيئة منصفة ومدّعي العموم واستئناف للحكم، لأنّ العدالة كانت تتحقّق بتلك الطريقة البسيطة، واليوم بعد أن خطى العقل والعلم خطوات كبيرة في مقولة الجريمة وإثبات الجرم وتحقيق العدالة، فأي مانع من الأخذ بمعطيات العقل البشري في هذا المجال ونبذ القديم إذا ثبت انّها أفضل وأدقّ في مجال تحقيق العدالة ورفع الظلم.

وهكذا الكلام في الجانب السياسي في الإسلام، فمن المعلوم أنّ الحكومة في المفهوم الديني وسيلة لا هدف، أي انّها وسيلة لتحقيق العدالة الإجتماعية ورفع الموانع والعوائق أمام البشر في سلوكه إلى كماله المنشود، وذلك بمقتضى قوله تعالى:

(لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)[174].

ففي الزمن القديم كان العرف العربي قائم على مسألة البيعة لرئيس العشيرة، وقد أقرّها الإسلام لأنّها لا تتعارض مع اُصوله في السياسة والحكم، المهمّ إقامة العدل والقسط، فلو كان العرف في مجتمع بشري آخر يقوم على العقد الإجتماعي، أو الإنقلاب العسكري، أو انتخاب ديمقراطي وأمكن من خلال ذلك المنهج إقامة العدالة والأحكام الشرعية فهل يمانع الإسلام من إعطاء الشرعية الدينية لمثل هذه الحكومة؟.

وعلى سبيل المثال ففي ايران الإسلامية اتّفق جلّ الفقهاء وعلماء الإسلام على صيغة معيّنة للحكم الإسلامي تقوم على أساس ولاية الفقيه الذي ينتخبه مجلس الخبراء ــ بمثابة أهل الحلّ والعقد في صدر الإسلام ــ فما يمنع أن يقوم حكم إسلامي في بلد آخر كلبنان أو السودان أو الجزائر على أساس انقلاب عسكري ويستلم القائد

---

(173) بحار الانوار، ج2، ص260.

(174) سورة الحديد: الآية 25.

العسكري زمام الأُمور ويدير البلد الإسلامي بالقوانين الإسلامية وأخذ الفتاوى الشرعية من الفقهاء بعد أن لا يجد في هؤلاء الفقهاء من فيه القدرة العسكرية والحنكة السياسية على إدارة دفّة الحكم؟

أو يقوم حكم إسلامي في بلد آخر على أساس ديمقراطي بأن يحكم البلد رئيس الجمهورية المسلم المنتخب مباشرةً من قبل الناس ولمدّة أربع سنوات مع الإستعانة بالفقهاء في مجال القوانين والقضاء ... ولا سيّما وأنّ القرآن الكريم قد أعطى المشروعية لعدد من الأنظمة والحكومات التي لا تقوم على منهج واحد، من قبيل حكومة «طالوت» القائمة على النصّ (مع وجود النبي)، وحكومة «ذي القرنين» القائمة على السلطنة الموروثة (لأنّه كان ملكاً بإجماع المؤرخّين والمفسّرين و لم يخبرنا التاريخ عن ملكية غير موروثة).

وهكذا الكلام في الأُطروحات الإقتصادية والإجتماعية والعسكرية وغيرها، فالعقل هو الحاكم في مثل هذه الموارد، ووظيفته رسم الصورة الأفضل والمنهج الأكمل لتكامل الإنسان في جميع الأبعاد الدنيوية، ويقتصر دور الشرع والدين في توجيه هذه العمليات العقلية الدنيوية نحو الأخلاق الحسنة، وأن لا يقع فيها ظلم وإجحاف بحقوق الناس، وإعطاء هذه المسائل بعدها المعنوي والتعالي بالإنسان إلى آفاقه الروحية ومخاطبته بالطريقة التي تثير فيه مشاعر الخير في نفسه.

«وتفصيل الكلام في كتابنا ـــ اصول الفلسفة الوجدانية ـــ فراجع».

* * *

الفهرس

الفصل الأوّل / نظرة فلسفية للإدراك

الفصل الثّاني / الإدراك الحسّي

الفصل الرابع / الادراك الروحي

الفصل الخامس / الإدراك النفسي

فهرست المصادر

القرآن الكريم
نهج البلاغة
الشواهد الربوبية ــ صدر المتألهين
الطبيعيات ــ شرح المنظومة للسبزواري
بداية الحكمة ــ العلامة الطباطبائي
الأسفار الأربعة ــ صدر المتألهين
فلسفتنا ــ الشهيد السيد محمد باقر الصدر
الإدراك الحسّي ــ ابن سينا
الشفاء ــ الشيخ المطهري
المبدأ والمعاد ــ ابن سينا
التعليقات ــ ابن سينا
أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي ــ العلامة الطباطبائي
نهاية الحكمة ــ العلامة الطباطبائي
كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ــ للعلاّمة الحلّي
النفس ــ ابن سينا
الشفاء ــ ابن سينا
اصول الفلسفة وروش رئاليسم ــ محمد حسين الطباطبائي
رسائل ــ ابن سينا
مقاصد الفلاسفة ــ الغزالي
المباحث المشرقية ــ الرازي
حكمة الإشراق ــ السهروردي
النجاة ــ ابن سينا
المنطق ــ الشيخ المظفر
أحياء العلوم ــ أبو حامد الغزالي
جامع السعادات ــ محمد مهدي النراقي

بحار الأنوار ــ المجلسي
الملل والنحل ــ للشهرستاني
امالي ــ الطوسي
اصول الكافي ــ الكليني
غرر الحكم
مقدمة حول النظرة التكوينية الإسلامية
احياء الفكر الديني ــ اقبال اللاهوري
سفينة البحار ــ الشيخ عباس القمي
المحجة البيضاء ــ الفيض الكاشاني
أسرار التوحيد ــ ابو سعيد ابو الخير
المكاسب ــ الشيخ الأنصاري
مسالك الأفهام ــ الشهيد العاملي
المجازات النبوية ــ السيد الرضي
الدر المنثور
ميزان الحكمة ــ محمدي الري شهري
دعاء السحر ــ الإمام الخميني(قدس سره)
مفاتيح الجنان ــ دعاء كميل ــ الشيخ عباس القمي
وسائل الشيعة ــ الحر العاملي